Bourdieu, Pierre
Dominația masculină
Ed. Meridiane, Bucureşti, 2003
ISBN: 973-33-0439-2
CZU: 316.646.2
În BCU: Fondul General, Cota: 829182
Fondul Legal, Cota: LEGAL200303718
B. Litere: Fondul General, Cota: I.27087

Bourdieu, Pierre
La domination masculine
Ed. Sevil, Paris, 2002
ISBN: 202-0557711
CZU: 316.346.2
B. Sociologie: Fondul General, Cota: 2283

PIERRE BOURDIEU

# DOMINAȚIA MASCULINĂ



major

EDITURA MERIDIANE

colecția major

PIERRE BOURDIEU

# DOMINAȚIA MASCULINĂ

PIERRE BOURDIEU

# DOMINAȚIA MASCULINĂ

Traducere din franceză și cuvânt înainte de
Bogdan GHIU



**EDITURA MERIDIANE**
București, 2003

Coperta colecției
OLIMPIU BANDALAC

PIERRE BOURDIEU
*La domination masculine*

ISBN 2-02-035251-6



ISBN 973-33-0439-2

## În societatea „femeilor“

Pierre Bourdieu este un filosof care a părăsit critic filosofia (pentru a o putea privi din afară, a o „obiectiva“), alegând să devină sociolog, dar și de data aceasta tot pe o cale indirectă, atipică: aceea a etnologiei. S-a instituționalizat și s-a înstăpânit, dominator și chiar totalitar (spun unii), asupra câmpului sociologic, adjudecându-și-l și ajungând chiar să-l „reboteze“ cu numele său, „atacând“ de fiecare dată *în contra curentului*, mereu din afară, intempestiv, ocolind „căile regale“ gata trasate, instituite, și intersectându-le frontal, „frontalizând“ disputa științifică.

Marea întrebare, obsesivă, pe care el a adresat-o, neobosit, societăților noastre, modului nostru social de a fi, pare a fi fost: dacă există dominație, dacă societatea e structurată în jurul antagonismului fundamental dominanți/dominați, dacă, deci, dominația, și numai ea, ne ține, social, împreună, de ce, pentru Dumnezeu, dominații nu se revoltă? De ce acceptă, parcă de bunăvoie, fericiți chiar, dominații să-și păstreze condiția mizerabilă, de ce contribuie ei înșiși la reproducerea și la consolidarea unei societăți nedrepte, condamnându-se singuri (aproape „în absența stăpânilor“, căci dominația, demonstrează implicit Bourdieu, s-a *automatizat*, nu mai presupune neapărat acțiune și inițiativă individuală) la suferință și aservire? Ce anume îi blochează în perpetuarea acestei *complicități* care a devenit totuna cu *socialul*?

*Habitusul*, răspunde P. Bourdieu, altfel spus, explică un exeget, „sistemul dispozițiilor durabile dobândite de individ în timpul procesului de socializare care generează și organizează practicile și reprezentările indivizilor și ale grupurilor“ *. Or, pentru Bourdieu habitusul

* Patrice Bonnewitz, *Pierre Bourdieu. Vie. Œuvres. Concepts*, Paris, Ellipses, 2002, p. 94.

este *inconștient* și, chiar mai mult decât atât, *corporal*, înrădăcinat și codificat matricial în atitudinile și posturile noastre corporale, infra-comportamentale (*hexis*). Dominația este, astfel, esențialmente *invizibilă* (deși neascunsă). Principala caracteristică a habitusului social este ceea ce Bourdieu numește (alt concept-cheie elaborat de marele și multcontestatul sociolog) *hysteresis* (de la grecescul *husterein*, „a fi în întârziere"), adică *decalajul* (care apare, explică același exeget, „atunci când, de exemplu, structurile sociale se schimbă și nu mai sunt conforme cu cele care au fost interiorizate în timpul formării habitusului"*). Suntem permanent în întârziere față de noi înșine, profund inactuali, depășiți, deci inactivi, pasivi, inerți și inerțiali, *non-subiecți* sociali, simpli „agenți" de reproducere – *obiecte* în cadrul esențialei *asimetrii* specifice dominației ca relație socială destructurant-structurantă. Ceea ce-și propune, atunci, sociologia bourdieusiană, devenită de la mijlocul anilor '90 și până la moartea autorului (survenită la 23 ianuarie 2002), tot mai acuzat, mai deschis (și mai critic) *militantă*, ultrastângistă, ar fi, prin urmare, o *actualizare de sine*, o „moșire" violentă a agenților sociali, o chemare la prezență, o recuperare – prin trecere la *act* – a *întârzierii* structurale, a *inactualității* fundamentale, generatoare de inegalități și de dominație, deci de *social*.

*Dominația masculină* a apărut în 1998 și ilustrează îndeosebi presupusele contradicții interne ale conceptului de habitus, expunând discuției operaționalitatea acestui concept. Succes editorial (la fel ca și precedentele *La Misère du monde*, Seuil, 1993, și *Despre televiziune*, Liber, 1997, trad. rom. Meridiane, 1998) imediat contestat și criticat, această lucrare vrea să demonstreze că distincția bărbat/femeie este nu atât un fapt biologic, cât o construcție socială, femeile înseși contribuind, inconștient-corporal-postural, la dominația exercitată de bărbați, pe care o vor fi *interiorizat* nici mai mult, nici mai puțin decât adoptând tocmai *categoriile de gândire* ale celor care le domină. Dominația decurge din dominație, esențială fiind tocmai *reproducerea* Aceluiași: tautologie?

Adept al principiului metodologic ferm conform căruia *obiectele* de studiu ale sociologiei trebuie *construite*, elaborate de către sociolog, nu preluate de acesta, ca atare, din empiria socială (unde ele nu sunt deloc „naturale" și spontane, nemijlocite, ci reprezintă tot o *construcție*, interesată, ideologizată: construcție „științifică" *versus* construcție impusă, dominantă), Bourdieu echivalează, în *Dominația masculină*, virilitatea cu o *noblețe*. Or, din această perspectivă, condiția de femeie își pierde specificitatea, *a fi femeie* devenind totuna cu *a fi dominat*, în general. Neutralizarea diferenței sexuale „biologice", ca nepertinentă sociologic (și, deci, pentru lupta politică), face ca indiferent dacă, biologic, suntem bărbați sau femei, dacă suntem (și majoritatea așa și suntem) în poziție de dominați, suntem calificabili, socialmente, ca *femei*... „Feminizării" insidioase dar evidente a stilului postmodern de viață, observate de critici diferit orientați ai societății actuale, îi răspunde, în analizele lui Bourdieu, „mizeria" unei lumi dominate de „femei", adică de dominați social. Suntem cu toții, astăzi, mai mult sau mai puțin „femei".

Așa stând, prin urmare (mai mult implicit decât explicit), lucrurile conform analizelor din *Dominația masculină*, feministele, de toate nuanțele, au reproșat imediat lucrării întârzierea și neadecvarea: faptul că vine prea târziu, nefăcând decât să preia, să repete analize de mult efectuate, și, pe de altă parte, că în vremea din urmă condiția femeii a înregistrat anumite progrese vizibile în sensul egalității cu bărbatul. Ele au opus – uneori pe un ton vitriolant – *antagonizării artificiale* a socialului practicate de sociologul francez (ca o consecință, indirectă dar inevitabilă, fie și doar a principiului *reconstrucției* tranșante a socialului) teza unei *diferențe sexuale* indiferente la politic, dar tocmai de aceea utilizabilă în luptele politice.

Oricum, cine vrea să știe dacă, socialmente vorbind, și indiferent de sex, este mai curând „femeie" – adică dominat – decât „bărbat" – adică dominant – va putea afla în analizele lui Bourdieu din cartea de față reperele distinctive, mărcile vizibil-inconștiente care ne califică, în viața de zi cu zi, ca habitus corporal-postural-comportamental, într-o direcție sau alta.

O întrebare, totuși, aporetică, persistă: soluția ieșirii din „feminitatea" socială autoîntreținută să fie, oare, „virilizarea" societății? Dacă suntem „femei", nu putem deveni, din punct de vedere social, decât „bărbați"? *Tertium non datur*? Iar întrebarea aceasta vizează, pe un plan mai general, însăși *criticabilitatea*, adică fiabilitatea de fond a întregii concepții și metodologii sociologice ale lui P. Bourdieu – altfel spus utilitatea lor și, până acum cel puțin, aparent atât de fertila *instrumentalitate* a conceptelor bourdieusiene. Prețul utilizării lor nu va fi fiind, totuși, tocmai decontextualizarea, adică sacrificarea *militantismului* de fond al sociologiei științifice a lui P. Bourdieu?

Întrebări pentru altădată...

BOGDAN GHIU

* *Ibidem*, p. 34.

# Eternizarea arbitrarului

*Prefață la ediția germană*

Cartea de față, în care am putut să precizez, să consolidez și să corectez analizele mele anterioare referitoare la același subiect sprijinindu-mă pe foarte numeroasele lucrări consacrate relației dintre sexe, pune în mod *explicit* sub semnul întrebării problema, obsesiv evocată de majoritatea analiștilor (și a criticilor mei), a permanenței sau schimbării (constatate sau dorite) ordinii sexuale: căci tocmai transpunerea și impunerea acestei alternative naive și naiv normative ne face, într-adevăr, să percepem, în pofida oricărei evidențe, constatarea relativei constanțe a structurilor sexuale și a schemelor prin care ele sunt percepute ca un mod condamnabil și imediat condamnat, fals și imediat combătut (prin reamintirea tuturor transformărilor înregistrate de situația femeilor) de a nega și de a condamna schimbările înregistrate de această situație.

Acestei probleme trebuie să-i opunem o alta, mai pertinentă din punct de vedere științific, dar și, după mine, mai urgentă, fără doar și poate, din punct de vedere politic: dacă este adevărat că relațiile dintre sexe sunt mai puțin schimbate decât ne-ar putea face să credem o observație superficială și dacă însăși cunoașterea structurilor obiective și a structurilor cognitive ale unei societăți androcentrice deosebit de bine conservate (precum societatea kabilă, așa cum am putut eu s-o observ la începutul anilor '60) ne furnizează instrumente ce permit înțelegerea unora dintre aspectele cel mai bine disimulate a ceea ce sunt aceste relații în societățile contemporane cele mai avansate din punct de vedere economic, se impune, într-adevăr, să ne întrebăm care sunt mecanismele *istorice* responsabile de *relativa deztoricizare* și *eternizare* a structurilor diviziunii sexuale și a principiilor de diviziune corespondente. A pune problema în acești termeni

înseamnă a marca un progres în ordinea cunoașterii, care ar putea declanșa un progres decisiv și în ordinea acțiunii. A reaminti că ceea ce, în istorie, apare ca fiind etern nu este decât produsul unui travaliu de eternizare datorat unor instituții (interconectate) precum familia, Biserica, statul, școala, dar și, dintr-un alt punct de vedere, sportul și jurnalismul (aceste noțiuni abstracte nefiind decât niște simple desemnări stenografice ale unor mecanisme complexe, care se cuvin analizate, caz cu caz, în particularitatea lor istorică), înseamnă a reinsera în istorie, deci a reda acțiunii istorice, relația dintre sexe pe care viziunea naturalistă și esențialistă o extrage cu forța din ele (și nu, așa cum au vrut unii să mă facă să spun, a încerca să oprești istoria și să le deposedezi pe femei de rolul lor de agenți istorici).

Tocmai împotriva acestor forțe de dezistoricizare trebuie să se orienteze, cu prioritate, o întreprindere de mobilizare ce urmărește să repună istoria în mers neutralizînd mecanismele de neutralizare a istoriei. Această mobilizare efectiv *politică*, care le-ar oferi femeilor posibilitatea unei acțiuni colective de rezistență, orientată spre reforme juridice și politice, se opune atât resemnării încurajate de toate viziunile esențialiste (biologiste sau psihanalitice) cu privire la diferența dintre sexe, cât și rezistenței reduse la niște acte individuale sau la acele „happening"-uri discursive neîncetat reluate pe care le preconizează anumite teoreticiene feministe: aceste rupturi eroice ale rutinei cotidiene, de felul acelor *„parodic performances"* atât de dragi lui Judith Butler, necesită, desigur, prea mult pentru un rezultat mult prea mărunt și mult prea nesigur.

A chema femeile să se angajeze într-o acțiune politică aflată în ruptură cu tentația revoltei introvertite specifică micilor grupuri de solidaritate și de ajutor mutual, oricât de necesare s-ar dovedi acestea în vicisitudinile luptelor cotidiene, acasă, la uzină sau la birou, nu înseamnă, așa cum s-ar putea crede și cum ne-am putea teme, a le invita să se ralieze fără luptă formelor și normelor curente ale luptei politice, cu riscul de a se trezi anexate sau înecate în niște mișcări străine de preocupările și de interesele lor. Înseamnă a dori ca ele să învețe să lucreze la inventarea și la impunerea, în chiar sânul mișcării sociale, și sprijinindu-se pe organizațiile născute din revolta împotriva discriminării simbolice căreia ele, împreună cu homosexualii/homosexualele, îi sunt una dintre țintele privilegiate, a unor forme de organizare și de acțiune colectivă și a unor arme eficace, simbolice în special, capabile să zdruncine din temelii instituțiile, statale și juridice, care contribuie la eternizarea subordonării lor.

# Preambul*

Nu m-aș fi aventurat, fără îndoială, pe tărâmul unui subiect atât de dificil dacă întreaga logică a cercetării mele nu m-ar fi împins spre aceasta. Niciodată n-am încetat, într-adevăr, să mă mir de ceea ce am putea numi *paradoxul doxei*: faptul că ordinea lumii așa cum e ea, cu sensurile ei unice și sensurile ei interzise, în sens propriu și în sens figurat, e *grosso modo* respectată, că nu există mai multe transgresiuni și subversiuni, mai multe delicte și „nebunii" (e suficient să ne gândim la extraordinarul acord a mii de dispoziții – sau voințe – pe care le presupun cinci minute de circulație cu mașina prin Place de la Bastille sau Place de la Concorde); sau faptul, încă și mai surprinzător, că ordinea stabilită, cu raporturile ei de dominație, cu drepturile și încălcările unor drepturi, cu privilegiile și nedreptățile ei, se perpetuează, în definitiv, atât de ușor, cu excepția câtorva accidente istorice, și că înseși condițiile de trai cele mai intolerabile pot să apară atât de des ca acceptabile și chiar naturale. Dintotdeauna am văzut în dominația masculină, și în modul în care ea este impusă și îndurată, ilustrarea prin excelență a acestei supuneri paradoxale, efect a ceea ce eu numesc violența simbolică, violență blândă, insensibilă, invizibilă chiar pentru victimele ei, ce se exercită, în cea mai mare parte, pe căile pur simbolice ale comunicării și cunoașterii, sau, mai exact, ale necunoașterii, ale recunoașterii și chiar, la limită, ale sentimen-

* Neștiind foarte clar dacă niște mulțumiri nominale le-ar fi benefice sau nefaste persoanelor cărora mi-ar plăcea să le adresez, am să mă mulțumesc, aici, să-mi exprim profunda gratitudine față de toți cei și mai ales cele care mi-au furnizat mărturii, documente, referințe științifice, idei, ca și speranța mea că această lucrare va fi demnă, mai cu seamă prin efectele ei, de încrederea și așteptările pe care aceștia și acestea le-au pus în ea (n. a.).

tului. Această relație socială extraordinar de comună oferă, astfel, o
ocazie privilegiată de a surprinde logica dominației exercitate în
numele unui principiu simbolic cunoscut și recunoscut atât de către
cel care domină, cât și de cel care e dominat – o limbă (sau o pro-
nunție), un stil de viață (ori un mod de a gândi, de a vorbi sau de a
acționa) și, în general, o proprietate distinctivă, emblemă sau stig-
mat, dintre care cea mai eficientă din punct de vedere simbolic este
acea proprietate corporală perfect arbitrară și non-predictivă pe care
o reprezintă culoarea pielii.
Ne dăm seama că, în această privință, problema care se pune este,
în primul rând, aceea de a-i reda *doxei* caracterul ei paradoxal, ca și
aceea de a demonta procesele răspunzătoare pentru transformarea istori-
ei în natură, a arbitrarului cultural în ceva *natural*. Și, pentru a izbuti
acest lucru, de a fi în măsură să dobândim, asupra propriului nostru
univers și asupra propriei noastre viziuni despre lume, punctul de
vedere al antropologului, capabil să-i redea principiului diferenței din-
tre masculin și feminin, așa cum îl (ne)cunoaștem noi, atât caracterul
său arbitrar, contingent, cât și, simultan, necesitatea lui sociologică.
Nu este o întâmplare dacă, atunci când vrea să suspende ceea ce ea
numește, magnific, „puterea hipnotică a dominației", Virginia Woolf
recurge la o analogie etnografică, legând genetic segregarea femeilor
de ritualurile unei societăți arhaice: „În mod inevitabil, noi consi-
derăm societatea un loc al conspirației care-l înghite pe fratele pe care
multe dintre noi au toate motivele să-l respecte în viața privată și care
impune în locul lui un mascul monstruos, cu vocea tunătoare și pum-
nul dur, care, în mod pueril, desenează pe pământ semne cu creta, acele
linii de demarcație mistice între care sunt fixate, rigide, separate, arti-
ficiale, ființele umane. Acele locuri în care, împodobit în aur și pur-
pură, decorat cu pene ca un sălbatic, el își urmează riturile lui misti-
ce și se bucură de plăcerile suspecte ale puterii și dominației, în vreme
ce noi, femeile «lui», stăm închise în casa familiei fără a ne fi per-
mis să luăm parte la vreuna dintre societățile din care e compusă soci-
etatea lui"[1]. „Linii de demarcație mistice", „rituri mistice": limbajul
acesta – al transfigurării magice și al conversiunii simbolice pe care
le produce consacrarea ritualică, principiu al unei noi nașteri – ne
încurajează să orientăm cercetarea spre o apropiere capabilă să sur-
prindă dimensiunea propriu-zis simbolică a dominației masculine.
Va trebui, deci, să căutăm într-o analiză materialistă a economiei
bunurilor simbolice mijloacele pentru a scăpa din alternativa fali-
mentară dintre „material" și „spiritual" sau „ideal" (perpetuată, astăzi,
prin intermediul opoziției dintre studiile așa-zis „materialiste", care
explică asimetria dintre sexe prin condițiile de producție, și studiile



așa-zis „simbolice", deseori remarcabile, dar parțiale). Mai întâi însă
doar o utilizare foarte specială a etnologiei ne poate permite să rea-
lizăm proiectul, sugerat de Virginia Woolf, de a obiectiva științific
operațiunea propriu-zis mistică al cărei produs îl reprezintă diviziunea
dintre sexe, așa cum ne e ea cunoscută, sau, altfel spus, de a trata
analiza obiectivă a unei societăți organizate, de la un capăt la celălalt,
după principiul androcentric (mă refer la tradiția kabilă) ca o arhe-
ologie obiectivă a propriului nostru inconștient, altfel spus ca instru-
mentul unei veritabile socioanalize[2].
Acest ocol printr-o tradiție exotică se dovedește indispensabil pen-
tru a rupe relația de familiaritate înșelătoare care ne leagă de propria
noastră tradiție. Aparențele biologice și efectele cât se poate de reale
pe care le-a produs, în corpuri și în creiere, un îndelungat travaliu
colectiv de socializare a biologicului și de biologizare a socialului
își dau mâna pentru a răsturna relația dintre cauze și efecte și pen-
tru a face ca o construcție socială naturalizată („genurile" ca habitu-
suri sexuate) să apară ca întemeierea în natură a diviziunii arbitrare
care se află atât la originea realității, cât și a reprezentării realității,
și care reușește să se impună, uneori, chiar și în cadrul cercetării[3].
Această utilizare cvasianalitică a etnografiei care denaturalizează,
istoricizând, ceea ce apare ca fiind cel mai natural în ordinea socială
– diviziunea dintre sexe – nu riscă, însă, cumva, să evidențieze con-
stante și invarianți – care se află tocmai la originea eficacității ei socio-
analitice – și, în felul acesta, să eternizeze, ratificând-o, o reprezentare
conservatoare asupra relației dintre sexe, tocmai aceea pe care o con-
densează mitul „eternului feminin"? Avem, aici, de înfruntat un nou
paradox, capabil să contribuie la o totală revoluționare a modului de
a aborda ceea ce s-a dorit a fi studiat sub forma unei „istorii a feme-
ilor": invarianții care, dincolo de toate schimbările vizibile intervenite
în condiția feminină, se observă în raporturile de dominație dintre
sexe nu ne obligă, oare, să abordăm ca obiect privilegiat mecanis-
mele și instituțiile istorice care, de-a lungul istoriei, n-au încetat să
smulgă acești invarianți din istorie?
Această revoluție în ordinea cunoașterii nu este lipsită de urmări
și în ordinea practicii, în special în modul de a concepe strategiile
menite să transforme starea actuală a raportului de forță material și
simbolic dintre sexe. Dacă este adevărat că principiul perpetuării aces-
tui raport de dominație nu se află cu adevărat, sau, în tot cazul, în
principal, într-unul dintre locurile cele mai vizibile ale exercitării lui,
adică în sânul unității domestice, asupra căreia un anumit discurs femi-
nist și-a concentrat întreaga atenție, ci în anumite instanțe precum
școala sau statul, locuri de elaborare și de impunere a principiilor de

dominație ce se exercită în chiar inima universului cel mai privat cu putință, un câmp imens de acțiune se deschide în fața luptelor feministe, chemate, astfel, să ocupe un loc original și distinct în sânul luptelor politice îndreptate împotriva tuturor formelor de dominație.

# I
# O imagine mărită

Fiind incluși, ca bărbați sau femei, în obiectul pe care ne străduim să-l surprindem, noi am încorporat, sub forma unor scheme inconștiente de percepție și apreciere, structurile istorice ale ordinii masculine; riscăm, prin urmare, să recurgem, pentru a gândi dominația masculină, la niște moduri de gândire care sunt ele însele un produs al dominației. Nu putem spera să ieșim din acest cerc decât cu condiția de a găsi o strategie practică pentru efectuarea unei obiectivări a subiectului obiectivării științifice. Această strategie, cea pe care o vom adopta aici, constă în transformarea unui exercițiu de reflecție transcendentală ce vizează să exploreze „categoriile înțelegerii" sau, cum spunea Durkheim, „formele de clasificare" cu ajutorul cărora noi construim lumea (dar care, dat fiind că provin din această lume, sunt, în cea mai mare parte, în acord cu ea, rămânând, în felul acesta, neobservate), într-un fel de experiență de laborator: aceasta va consta în tratarea analizei etnografice a structurilor obiective și a formelor cognitive ale unei societăți istorice particulare, în același timp exotice și intime, străine și familiare, aceea a berberilor din Kabilia*, ca instrumentul unui travaliu de socioanaliză a inconștientului androcentric capabil să opereze obiectivarea categoriilor acestui inconștient[1].

Țăranii munteni din Kabilia au salvat, în pofida tuturor cuceririlor și transformărilor care le-au fost impuse și, fără îndoială, împotriva lor, o seamă de structuri care, protejate în special de coerența practică, relativ neal-

* Kabilii sunt o populație berberă sedentară, mai mult sau mai puțin arabizată, practicând îndeosebi arboricultura și artizanatul, ce vorbește un idiom berber, kabila. Kabilii s-au opus, în secolul al XIX-lea, pătrunderii franceze, iar în timpul războiului de independență al Algeriei s-au aflat în primele rânduri ale luptei împotriva francezilor. Kabilia (în arabă: *Bilâd al-Qabâ'il*, „Țara triburilor") desemnează o zonă muntoasă din Algeria, la țărmul Mediteranei, parte a Munților Atlas (n. tr.).

terată, a conduitelor și discursurilor smulse, parțial, timpului prin stereotipizare ritualică, reprezintă o formă paradigmatică a viziunii „falonarcisiste" și a cosmologiei androcentrice comune tuturor societăților mediteraneene, care continuă să supraviețuiască și astăzi, parțial și ruptă în bucăți, în structurile noastre cognitive și în structurile noastre sociale. Alegerea cazului particular al Kabiliei se justifică dacă știm, pe de o parte, că tradiția culturală ce s-a perpetuat aici reprezintă o împlinire paradigmatică a tradiției mediteraneene (ne putem convinge de acest lucru consultând cercetările etnologice consacrate problemei onoarei și rușinii în diferite societăți mediteraneene precum Grecia, Italia, Spania, Egipt, Turcia, Kabilia etc.[2]); și că, pe de altă parte, întreaga arie culturală europeană participă, indiscutabil, la această tradiție, așa cum atestă compararea ritualurilor observate în Kabilia cu cele culese de Arnold Van Gennep în Franța la începutul secolului XX[3]. Ne-am mai fi putut, desigur, sprijini și pe tradiția Greciei antice, de unde psihanaliza și-a extras cea mai mare parte a schemelor ei interpretative, grație nenumăratelor cercetări de etnografie istorică ce i-au fost consacrate. Nimic, însă, nu poate înlocui studierea directă a unui sistem aflat, încă, în stare de funcționare și rămas, relativ, la adăpost de reinterpretările semisavante (ca urmare a absenței tradiției scrise): într-adevăr, așa cum am indicat deja în alt loc[4], analiza unui corpus precum cel elin, a cărui producere se întinde pe mai multe secole, riscă să *sincronizeze* în mod artificial stadii succesive și diferite ale sistemului și, mai ales, să confere același statut epistemologic unor texte care au supus vechiul fond mitico-ritualic la diferite reelaborări mai mult sau mai puțin profunde. Interpretul care pretinde că acționează ca etnograf riscă, astfel, să trateze ca pe niște informatori „naivi" o seamă de autori care, deja, acționează ca niște (cvasi-)etnografi, evocările lor mitologice, chiar și cele aparent mai arhaice, precum acelea ale lui Homer sau Hesiod, fiind, deja, niște mituri savante ce presupun omisiuni, deformări și reinterpretări (pentru a nu mai vorbi despre cei care, asemeni lui Michel Foucault, în al doilea volum din *Istoria sexualității*, fac să înceapă cu Platon investigația cu privire la sexualitate și la subiect, ignorând autori precum Homer, Hesiod, Eschil, Sofocle, Herodot sau Aristofan, nemaivorbind de filosofii presocratici, la care vechiul soclu mediteranean se vede mai clar). Aceeași ambiguitate se regăsește în toate operele (medicale, în special) cu pretenții savante, în care nu se poate distinge ce e preluat de la autorități (precum Aristotel, care, în anumite puncte esențiale, transforma el însuși în mituri savante vechea mitologie mediteraneană) și ce e reinventat pornind de la structurile inconștientului, fiind sancționat sau ratificat prin cauțiunea cunoașterii împrumutate.

## *Construcția socială a corpurilor*

Într-un univers în care, precum societatea kabilă, ordinea sexualității nu este constituită ca atare și unde diferențele sexuale rămân scufundate în ansamblul opozițiilor ce organizează întregul cosmos, atributele și actele sexuale sunt supraîncărcate cu determinări antropologice și cosmologice. Nu poți, prin urmare, decât să le ignori semnificația profundă dacă le gândești prin categoria sexualului în sine. Constituirea sexualității ca atare (care își află împlinirea în erotism) ne-a făcut să pierdem simțul cosmologiei sexualizate care se înrădăcinează într-o topologie sexuală a corpului socializat, a mișcărilor și deplasărilor lui imediat afectate de o semnificație socială – mișcarea ascendentă, de exemplu, fiind asociată masculinului, erecției sau poziției superioare în actul sexual.

Arbitrară în stare izolată, diviziunea lucrurilor și activităților (sexuale sau de alt fel) în funcție de opoziția dintre masculin și feminin își află necesitatea obiectivă și subiectivă prin inserarea ei într-un sistem de opoziții omoloage – sus/jos, deasupra/dedesubt, înainte/înapoi, dreapta/stânga, drept/curb (și perfid, înșelător *[fourbe]*), uscat/umed, dur/moale, condimentat/fad, clar/obscur, afară (public)/înăuntru (privat) etc. –, dintre care unele corespund unor mișcări ale corpului (sus/jos // a urca/a coborî, afară/înăuntru // a ieși/a intra). Fiind asemănătoare în diferență, aceste opoziții sunt suficient de concordante pentru a se susține reciproc, în și prin jocul inepuizabil al transferurilor practice și al metaforelor, și suficient de divergente pentru a-i conferi fiecăreia în parte un fel de densitate semantică, datorată supradeterminării prin armonice, conotații și corespondențe[5].

Aceste scheme de gândire cu aplicație universală înregistrează ca pe niște diferențe naturale, înscrise în obiectivitate, abateri și trăsături distinctive (corporale, de pildă) pe care le fac să existe „naturalizându-le", totodată, și prin faptul că le înscriu într-un sistem de diferențe, toate, aparent, la fel de universale; ceea ce face ca anticipările pe care le generează să fie neîncetat confirmate de mersul lumii, în special de ciclurile biologice și cosmice. Iată de ce nu vedem cum ar putea să iasă la suprafața conștiinței raportul social de dominație care se află la originea lor și care, printr-o totală inversare a cauzelor și efectelor, apare ca o aplicare între altele a unui sistem de relații de sens perfect independent de raporturile de forță. Sistemul mitico-ritual joacă, aici, un rol echivalent cu acela care-i revine câmpului juridic în societățile diferențiate: în măsura în care principiile de viziune și de diviziune pe care le propune sunt în mod obiectiv ajustate la diviziunile preexistente, el nu face decât să consfințească ordinea existentă, aducând-o la existența cunoscută și recunoscută, oficială.

Diviziunea sexuală pare a fi „în ordinea lucrurilor", așa cum se spune uneori pentru a vorbi despre ceea ce este normal, natural, ajungând să pară inevitabilă: ea este prezentă deopotrivă, în stare obiectivată, în lucruri (în casă, de pildă, ale cărei părți sunt, toate,

„sexuate") și în întreaga lume socială, ca și în stare încorporată, în corpuri, în habitusurile agenților, funcționând ca scheme de percepție, de gândire și de acțiune. (Acolo unde, din nevoi de comunicare, vorbesc, ca aici, de categorii sau de structuri cognitive, cu riscul de a părea că recad în filosofia intelectualistă pe care niciodată n-am încetat s-o critic, ar fi, poate, mai nimerit să vorbim de scheme practice sau de dispoziții; termenul „categorie" impunându-se, totuși, uneori, dat fiind că are virtutea de a desemna în același timp o unitate socială – categoria agricultorilor – și o structură cognitivă, și de a manifesta legătura care le unește.) Tocmai concordanța dintre structurile obiective și structurile cognitive, dintre conformația ființei și formele cunoașterii, dintre mersul lumii și așteptările cu privire la ea este cea care face posibilă acea raportare la lume pe care Husserl o descria sub denumirea de „atitudine naturală" sau de „experiență doxică" – omițând, însă, să-i reamintească condițiile sociale de posibilitate. Această experiență percepe lumea socială și diviziunile ei arbitrare, începând cu diviziunea socialmente construită dintre sexe, ca naturale, evidente, și conține, de aceea, o deplină recunoaștere a legitimității lor. Tocmai pentru că n-au perceput acțiunea mecanismelor profunde, precum cele care întemeiază acordul dintre structurile cognitive și structurile sociale și, prin aceasta, experiența doxică cu privire la lumea socială (de pildă, în societățile noastre, logica reproductivă a sistemului de învățământ), gânditori de obediențe filosofice dintre cele mai diferite pot să impute toate efectele simbolice de legitimare (sau de sociodicee) unor factori ținând de *reprezentarea* mai mult sau mai puțin conștientă și intențională („ideologie", „discurs" etc.).

Forța ordinii masculine se vede după faptul că nu are nevoie de justificare[6]: viziunea androcentrică se impune ca neutră și nu are nevoie să fie enunțată în discursuri care ar încerca s-o legitimeze[7]. Ordinea socială funcționează ca o imensă mașină simbolică care tinde să ratifice dominația masculină pe care este întemeiată: diviziunea sexuală a muncii, distribuire cât se poate de strictă a activităților repartizate fiecăruia dintre sexe, a locului, momentului și instrumentelor lor; structura spațiului, prin opoziția dintre locul de adunare sau piața, rezervată bărbaților, și casă, rezervată femeilor, sau, în interiorul acesteia din urmă, dintre zona masculină, dominată de vatră, și zona feminină, dominată de grajd, apă și vegetale; structura timpului, zi, an agrar sau ciclu de viață, cu momente de ruptură, masculine, și lungi perioade de gestație, feminine[8].

Lumea socială construiește corpul ca realitate sexuată și ca depozitarul unor principii sexuante de viziune și de diviziune. Acest program social de percepție încorporată se aplică tuturor lucrurilor lumii,

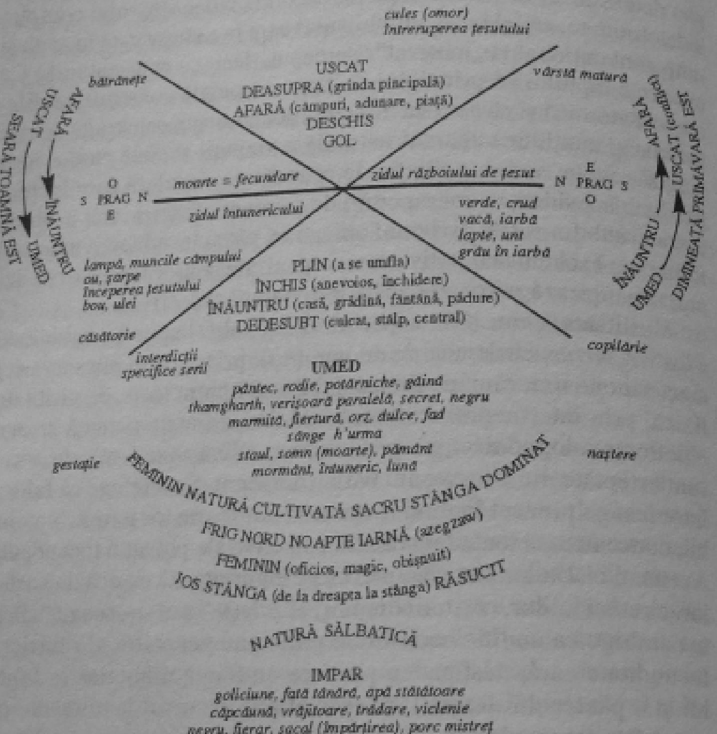


și în primul rând *corpului însuși*, în realitatea lui biologică: el este cel care construiește diferența dintre sexele biologice în conformitate cu principiile unei viziuni mitice asupra lumii înrădăcinată în relația arbitrară de dominație a bărbaților asupra femeilor, înscrisă ea însăși, împreună cu diviziunea muncii, în realitatea ordinii sociale. Diferența *biologică* dintre sexe, adică dintre corpul masculin și cel feminin, și în special diferența *anatomică* dintre organele sexuale poate, în felul acesta, să apară ca o justificare naturală a diferenței socialmente construite dintre *genuri*, și în special a diviziunii sexuale a muncii. (Corpul și mișcările lui, matrice ale unor universalii care sunt supuse unui travaliu de construcție socială, nu sunt nici complet determinate în semnificația lor, sexuală îndeosebi, nici complet indeterminate, astfel încât simbolismul care le e atașat este în același timp convențional și „motivat", perceput, deci, ca evasinatural.) Ca urmare a faptului că principiul de viziune socială construiește diferența anatomică și că această diferență socialmente construită devine temelia și cauțiunea aparent naturală a viziunii sociale care o întemeiază, avem, astfel, o relație de cauzalitate circulară care închide gândirea în evidența unor raporturi de dominație înscrise atât în obiectivitate, sub formă de diviziuni obiective, cât și în subiectivitate, sub forma unor scheme cognitive care, organizate conform acestor diviziuni, organizează percepția acestor diviziuni obiective.

Virilitatea, chiar și în aspectul ei etic, altfel spus ca quidditate* a lui *vir*, *virtus*, chestiune de onoare (*nif*), principiu al conservării și creșterii onoarei, rămâne indisociabilă, cel puțin tacit, de virilitatea fizică, prin intermediul, îndeosebi, al dovezilor de potență sexuală – deflorarea logodnicei, progenitură masculină abundentă etc. – care sunt așteptate din partea unui bărbat adevărat. Se înțelege că falusul, întotdeauna prezent în mod metaforic, dar foarte rar numit, și nomabil, concentrează toate fantasmele colective ale potenței fecundante[9]. Asemeni clătitelor sau plăcintei ce se înghițește cu ocazia nașterilor, circumciziilor, creșterii dinților, el „crește" sau se „scoală". Schema ambiguă a *umflării* constituie principiul generator al riturilor de fecunditate care, destinate a provoca umflarea mimetică (a falusului și a pântecelui femeii), în special prin recursul la alimente care se umflă și care determină umflarea, se impun în momentele când acțiunea fecundatoare a potenței masculine trebuie să se exercite, pre-

---

* Termen filosofic, provenit din latinescul *quidditas*, „ceea ce este ceva": natura reală sau esența logică a unui lucru, ceea ce face ca acel lucru să fie ceea ce este în universalitatea lui, quidditatea opunându-se, astfel, hecceității, care desemnează esența particulară a unui lucru (n. tr.).




**Schema sinoptică a opozițiilor pertinente**

---

Această schemă poate fi citită urmărind fie opozițiile verticale (uscat/umed, sus/jos, dreapta/stânga, masculin/feminin etc.), fie procesele (e.g. cele specifice ciclului de viață: căsătorie, gestație, naștere etc., sau ale anului agrar) și mișcările (deschidere/închidere, intrare/ieșire etc.).



cum căsătoriile – ca și în momentul începerii muncilor câmpului, ocazie a unei acțiuni omoloage de deschidere și de fecundare a pământului[10].

Ambiguitatea structurală, manifestată prin existența unei legături morfologice (de pildă între *abbuch*, penisul, și *thabbucht*, femininul de la *abbuch*, sânul), a unui anumit număr de simboluri legate de fecunditate, se poate explica prin faptul că ele reprezintă diferite manifestări ale plenitudinii vitale, ale vieții care dă viață (prin intermediul laptelui și al spermei asimilate laptelui[11]: când bărbații lipsesc de acasă pentru o perioadă mai îndelungată, li se spune – femeilor lor – că se vor întoarce cu „o stacană de zer, de lapte prins"; despre un bărbat indiscret în relațiile lui extraconjugale se spune că „și-a vărsat zer pe barbă"; *yecca yeswa*, „a mâncat și a băut", înseamnă că a făcut dragoste; a rezista seducției înseamnă „a nu-ți vărsa zer pe piept"). Aceeași relație morfologică este și între *thamellalts*, oul, simbol prin excelență al fecundității feminine, și *imellalen*, testiculele; despre penis se spune că este singurul bărbat care clocește două ouă. Aceleași asociații se regăsesc și în cuvintele ce desemnează sperma, *zzel* și mai ales *laâmara*, care, prin rădăcina lui – *aâmmar* semnifică a umple, a prospera etc. –, evocă plenitudinea, ceea ce este plin de viață și umple de viață, schema *umplerii* (plin/gol, fecund/steril etc.) combinându-se în mod regulat cu schema umflării în generarea riturilor de fertilitate[12].

Asociind erecția falică dinamicii vitale a umflării, care este imanentă tuturor proceselor de reproducere naturală (germinație, gestație etc.), *construcția* socială a organelor sexuale *înregistrează* și *ratifică* simbolic anumite proprietăți naturale indiscutabile; ea contribuie, astfel, împreună cu alte mecanisme – dintre care cel mai important, fără doar și poate, este, așa cum am văzut, inserarea fiecărei relații (plin/gol, de exemplu) într-un sistem de relații omoloage și interconectate –, la transmutarea arbitrarului *nomos*-ului social într-o necesitate a naturii *(phusis)*. (Această logică a *consacrării simbolice* a proceselor obiective, cosmice și biologice în special, care funcționează în întregul sistem mitico-ritual – faptul, de pildă, de a trata germinația semințelor ca resurecție, eveniment omolog cu renașterea bunicului în nepot confirmată prin revenirea prenumelui –, oferă un fundament aproape obiectiv acestui sistem și, prin aceasta, credinței, întărită, de asemenea, și prin unanimitatea de care se bucură.)

Atunci când cei dominați aplică fenomenului care îi domină niște scheme care sunt produsul dominației, sau, altfel spus, atunci când gândirea și percepția lor sunt structurate conform tocmai structurilor relației de dominație care le este impusă, actele lor de *cunoaștere* sunt, inevitabil, niște acte de *recunoaștere* a supunerii. Dar oricât de

ÎNALT DREAPTA (de la stânga la dreapta, religie)
MASCULIN (oficial, religios, public)
CALD SUD ZI AMIAZĂ VARĂ ALB

MASCULIN DOMINANT SACRU DREPT

*foc, soare, aur*
*vultur, lumină, cer*
*henna, nif, roșu*
*kanun, fript, condimentat, copt, plăcintă, seksu, grâu, sare*
*cuțit, pușcă, sac, seceră, pieptene de dărăcit, aliați*




UMED
*pântec, rodie, potârniche, găină*
*thamgharth, verișoară paralelă, secret, negru*
*marmită, fiertură, orz, dulce, fad*
*sânge h'urma*
*staul, somn (moarte), pământ*
*mormânt, întuneric, lună*

*gestație* — *naștere*

FEMININ NATURĂ CULTIVATĂ SACRU STÂNGA DOMINAT
FRIG NORD NOAPTE IARNĂ (azegzaw)
FEMININ (oficios, magic, obișnuit)
JOS STÂNGA (de la dreapta la stânga) RĂSUCIT

NATURĂ SĂLBATICĂ

IMPAR
*goliciune, fată tânără, apă stătătoare*
*căpcăună, vrăjitoare, trădare, viclenie*
*negru, fierar, șacal (împărțirea), porc mistreț*

**Schema sinoptică a opozițiilor pertinente**

strânsă ar fi corespondența dintre realități sau procesele lumii naturale și principiile de viziune și de diviziune care le sunt aplicate, întotdeauna mai rămâne loc pentru o *luptă cognitivă* cu privire la sensul lucrurilor lumii și în special al realităților sexuale. Parțiala indeterminare a anumitor obiecte permite, într-adevăr, interpretări antagonice, oferindu-le celor dominați o posibilitate de rezistență împotriva efectului de impunere simbolică. Astfel, femeile se pot sprijini pe schemele de percepție dominante (sus/jos, dur/moale, drept/curb, uscat/umed etc.) care le înclină să-și facă o reprezentare negativă despre propriul lor sex[13], gândind atributele sexuale masculine prin analogie cu lucruri care atârnă, moi, lipsite de vigoare (*laâlaleq, asaâlaq*, folosite, în același timp, și pentru ceapa sau carnea înșirate la uscat, sau *acherbub*, sex moale, fără vigoare, de moș, asociat uneori cu *ajerbub*, zdreanță)[14]; ele pot, chiar, să profite de starea diminuată a sexului masculin pentru a afirma superioritatea sexului feminin – ca în dictonul: „Ție, toate sculele *(laâlalek)* îți atârnă, îi spune femeia bărbatului, pe când eu sunt o piatră lipită“[15].

Astfel, definiția socială a organelor sexuale, departe de a fi o simplă înregistrare a unor proprietăți naturale, direct oferite percepției, reprezintă produsul unei construcții realizate cu prețul unei serii de alegeri orientate sau, mai exact, prin accentuarea anumitor diferențe sau prin scotomizarea* anumitor similitudini. Reprezentarea vaginului ca falus răsturnat, pe care Marie-Christine Pouchelle a descoperit-o în scrierile unui chirurg din Evul Mediu, ascultă de aceleași opoziții fundamentale dintre pozitiv și negativ, față și revers, care se impun atunci când principiul masculin este impus ca măsură a tuturor lucrurilor[16]. Știind, astfel, că bărbatul și femeia sunt percepuți ca două variante, superioară și inferioară, ale aceleiași fiziologii, înțelegem de ce, până la Renaștere, nu am dispus de nici un termen anatomic pentru a descrie în detaliu sexul femeii, pe care ni-l reprezentam ca fiind compus din aceleași organe ca al bărbatului, însă organizate diferit[17]. Ca și faptul că, așa cum demonstrează Yvonne Knibiehler, anatomiștii de la începutul secolului al XIX-lea (Virey, mai ales), prelungind discursul moraliștilor, se străduiau să găsească în corpul femeii justificarea statutului social pe care aceștia i-l atribuiau în numele opozițiilor tradiționale dintre interior și exterior, sensibilitate și rațiune, pasivitate și activitate[18]. Și ar fi suficient să urmărim istoria „descoperirii“ clitorisului așa cum o povestește Thomas Laqueur[19], prelungind-o până la teoria freudiană a migrării sexualității feminine de la clitoris spre vagin, pentru a ne convinge, în sfârșit, pe deplin că, departe de a juca rolul fondator care le este, uneori, atribuit, diferențele vizibile dintre organul sexual masculin și cel feminin reprezintă o construcție socială care își are originea în principiile de diviziune proprii rațiunii androcentrice, care, la rândul ei, se întemeiază pe diviziunea dintre statutele sociale atribuite bărbatului și femeii[20].

Schemele care structurează percepția organelor sexuale și, mai mult decât atât, a activității sexuale se aplică și corpului ca atare, masculin sau feminin, care are un sus și un jos – granița fiind marcată de *centură*, semn de împrejmuire, de închidere (femeia care își ține centura *strânsă*, care nu o *desface*, este considerată virtuoasă, castă), și limită simbolică, cel puțin la femeie, între pur și impur.

Centura reprezintă unul dintre semnele *închiderii* corpului feminin, brațe încrucișate peste piept, picioare apropiate, haine învelind bine trupul, care, așa cum foarte multe analize au arătat, li se impun și astăzi femeilor în societățile euro-americane[21]. Ea mai simbolizează și bariera sacră ce protejează vaginul, socialmente constituit ca obiect sacru, supus deci, conform analizei durkheimiene, unor reguli stricte de evitare și acces, care determină cât se poate de riguros condițiile contactului consacrat, adică agenții, momentele și actele legitime, sau, dimpotrivă, profanatoare. Aceste reguli, deosebit de vizibile în cazul riturilor matrimoniale, mai pot fi observate, chiar și în Statele Unite din zilele noastre, în situațiile în care un medic bărbat trebuie să efectueze un examen vaginal. Ca și cum ar trebui, parcă, să neutralizeze, simbolic și practic, toate conotațiile potențial sexuale ale examenului ginecologic, medicul se supune unui adevărat ritual tinzând să mențină bariera, simbolizată de centură, dintre persoana publică și vagin, niciodată percepute simultan: într-o primă etapă, el se adresează unei persoane, de aproape; apoi, când persoana ce trebuie examinată s-a dezbrăcat, în prezența unei infirmiere, el o examinează, întinsă și acoperită cu un cearșaf în partea superioară a corpului, observând un vagin disociat, oarecum, de persoană și redus, astfel, la starea de lucru, în prezența infirmierei, căreia îi adresează observațiile sale, vorbind despre pacientă la persoana a treia; în sfârșit, într-o a treia etapă, el i se adresează din nou femeii, care s-a îmbrăcat la loc în absența sa[22]. Tocmai pentru că vaginul continuă, în mod evident, să fie constituit ca fetiș și să fie considerat sacru, secret și tabu, comerțul sexual rămâne stigmatizat atât în conștiința comună, cât și în litera dreptului, care interzice ca femeile să poată alege să se dedice prostituției ca unei munci[23]. Făcând să intervină banul, un anumit erotism masculin asociază căutarea plăcerii cu exercițiul brutal al puterii asupra corpurilor reduse la starea de obiecte și al sacrilegiului constând în transgresarea legii conform căreia corpul (ca și sângele) nu poate fi decât oferit, printr-un act de ofrandă pur gratuit, ce presupune suspendarea violenței[24].

* Termen utilizat în psihanaliză, provenit de la grecescul *skotôma*, „întunecare, obscurizare“, însemnând excludere inconștientă a unei realități din afara câmpului conștiinței, contestare a realității, sinonim cu „forcludere“ (n. tr.).

Corpul are o faţă, *loc al diferenţei sexuale*, şi un spate, nediferenţiat din punct de vedere sexual, şi potenţial feminin, adică pasiv, supus, aşa cum ţin să reamintească, prin gest sau cuvânt, insultele mediteraneene (în special faimosul „*bras d'honneur**") la adresa homosexualităţii[25], nişte părţi *publice*, faţă, frunte, ochi, mustaţă, gură, *organe nobile ale prezentării de sine* în care se condensează identitatea socială, chestiunea de onoare, *nif*, care-ţi impune să-i înfrunţi pe ceilalţi şi să-i priveşti în faţă, şi nişte părţi *private*, ascunse sau ruşinoase, pe care onoarea ne cere să le ascundem. Şi tot prin medierea diviziunii sexuale a utilizărilor legitime ale corpului se stabileşte şi legătura (enunţată de psihanaliză) dintre falus şi *logos*: utilzările publice şi active ale părţii superioare, masculine, a corpului – să ţii piept, să înfrunţi, să faci faţă *(qabel)*, să priveşti în faţă, în ochi, să iei cuvântul *în mod public* – sunt monopolul bărbaţilor; femeia, care, în Kabilia, se ţine departe de locurile publice, trebuie, într-o oarecare măsură, să renunţe să-şi utilizeze public privirea (în public, ea merge cu ochii plecaţi) şi vorbirea (singurul cuvânt care i se potriveşte este „nu ştiu", antiteză a cuvântului viril, care este afirmare decisivă, tranşantă, şi în acelaşi timp cugetată şi măsurată)[26].

Chiar dacă poate să apară ca matricea originară din care se nasc toate formele de uniune a două principii opuse – plug şi brazdă, foc şi apă etc. –, însuşi actul sexual este gândit în funcţie de principiul întâietăţii masculinităţii. Opoziţia dintre sexe se înscrie în seria opoziţiilor mitico-rituale: sus/jos, deasupra/dedesubt, uscat/umed, cald/rece (despre bărbatul plin de dorinţă se spune: „*kanoun*-ul său este roşu", „oala lui fierbe", „are toba fierbinte"; iar despre femei se spune că au capacitatea de a „stinge focul", de a „răcori", de a „da de băut"), activ/pasiv, mobil/imobil (actul sexual e comparat cu nişte pietre de moară, cea superioară fiind mobilă, iar cea inferioară, imobilă, ţintuită la pământ, sau cu raportul dintre mătură, care se duce şi vine, şi casă)[27]. Rezultă că poziţia considerată normală este, logic, aceea în care bărbatul „ajunge deasupra", „învinge". Aşa cum vaginul îşi datorează, fără îndoială, caracterul funest, malefic, faptului că este considerat gol, dar şi o *inversare* în negativ a falusului, şi poziţia amoroasă în care femeia stă deasupra bărbatului este explicit condamnată în multe civilizaţii[28]. Iar tradiţia kabilă, deşi foarte parcimonioasă în discursuri justificative, face apel la un fel de mit al originilor pentru a legitima poziţiile atribuite celor două sexe în cadrul diviziunii muncii sexuale şi, prin intermediul diviziunii sexuale a

* *Gest injurios, simulând erecţia (n. tr.).*



muncii de producere şi de reproducere, în întreaga ordine socială şi, dincolo de aceasta, în ordinea cosmică.

„Cel dintâi bărbat a întâlnit-o pe cea dintâi femeie la fântână *(tala)*. Ea tocmai scotea apă, când bărbatul, arogant, s-a apropiat de ea şi i-a cerut să-i dea să bea. Dar ea sosise prima şi îi era şi ei sete. Nemulţumit, bărbatul a îmbrâncit-o. Femeia s-a împiedicat şi a căzut. Atunci, bărbatul a văzut coapsele femeii, care erau diferite de ale lui. A rămas mut de uimire. Femeia, mai şireată, l-a învăţat multe lucruri. «Întinde-te lângă mine, a spus ea, am să te învăţ la ce-ţi sunt de folos organele tale.» El se întinse, şi ea îi mângâie penisul, care deveni de două ori mai mare, şi se culcă peste el. Bărbatul simţi o mare plăcere. O urmărea pretutindeni pe femeie pentru a face din nou acel lucru, căci ea ştia mai multe decât el, să aprindă focul etc. Într-o zi, bărbatul îi spuse femeii: «Vreau şi eu să-ţi arăt ceva ţie; ştiu să fac anumite lucruri. Întinde-te, şi eu am să mă culc peste tine». Femeia se întinse pe jos şi bărbatul se puse peste ea. Simţi aceeaşi plăcere, şi îi spuse atunci femeii: «La fântână, tu [domini]; acasă, eu». În mintea bărbatului, ultimele cuvinte sunt cele care contează, şi de atunci bărbaţilor le place să se suie pe femei. Aşa au devenit ei primii şi de aceea trebuie ei să conducă.[29]"

Intenţia de sociodicee se afirmă aici fără ocolişuri: mitul întemeietor instituie, la însăşi originea culturii înţelese ca ordine socială dominată de principiul masculin, opoziţia constituantă (deja angajată, de fapt, prin, de pildă, opoziţia dintre fântână şi casă, în punctele care servesc la justificarea ei) dintre natură şi cultură, dintre „sexualitatea" naturii şi „sexualitatea" culturii: actului anomic, săvârşit la fântână, loc feminin prin excelenţă, şi iniţiativei femeii, iniţiatoare perversă, în mod natural cunoscătoare a treburilor amorului, i se opune actul care ascultă de *nomos*, domestic şi domesticit, executat la cererea bărbatului şi în conformitate cu ordinea lucrurilor, cu ierarhia de bază a ordinii sociale şi a ordinii cosmice, în casă, loc al naturii cultivate, al dominaţiei legitime a principiului masculin asupra principiului feminin, simbolizată prin preeminenţa grinzii principale *(asalas alemmas)* asupra stâlpului vertical *(thigejdith)*, furcă feminină deschisă spre cer.

Deasupra şi dedesubt, activ şi pasiv, aceste alternative paralele descriu actul sexual ca pe un raport de dominaţie. A poseda din punct de vedere sexual, la fel ca în franceză „*baiser*" sau în engleză „*to fuck*", înseamnă a domina în sensul de a supune propriei puteri, dar şi a înşela, a abuza, sau, cum spunem noi, a „avea" pe cineva (pe când a rezista seducţiei înseamnă a nu te lăsa înşelat, a nu lăsa pe cineva să te „aibă"). Manifestările (legitime sau ilegitime) ale virilităţii se situează în logica curajului, a faptei de vitejie, care face onoare. Şi

chiar dacă maxima gravitate a celei mai mărunte transgresiuni sexuale interzice exprimarea ei directă, sfidarea indirectă la adresa integrității masculine a celorlalți bărbați pe care o ascunde orice afirmare virilă ascunde originea viziunii agonistice a sexualității masculine, care se declară mai deschis în alte regiuni din aria mediteraneană și din afara ei.

O sociologie politică a actului sexual ne-ar face să vedem că, așa cum se întâmplă întotdeauna în cazul unei relații de dominație, practicile și reprezentările celor două sexe nu sunt deloc simetrice. Și nu doar pentru că fetele și băieții au, chiar și în societățile euro-americane de azi, puncte de vedere foarte diferite asupra relației amoroase, gândită, cel mai adesea, de bărbați în logica cuceririi (mai cu seamă în discuțiile dintre prieteni, care acordă mult spațiu lăudăroșeniei cu privire la cuceririle feminine)[30], ci pentru că însuși actul sexual ca atare e conceput de bărbați ca o formă de dominație, de apropriere, de „posesie". De aici, desigur, distanța dintre așteptările probabile ale bărbaților și cele ale femeilor în materie de sexualitate – ca și neînțelegerile, legate de interpretările deficitare ale „semnalelor", de multe ori voit ambigue sau înșelătoare, care rezultă. Spre deosebire de femei, care sunt pregătite, socialmente, să trăiască sexualitatea ca pe o experiență intimă și puternic încărcată afectiv, ce nu include obligatoriu penetrarea, dar care poate să cuprindă un larg evantai de activități (a vorbi, a atinge, a mângâia, a strânge în brațe etc.[31]), băieții sunt înclinați să „compartimenteze" sexualitatea, concepută ca un act agresiv și mai ales fizic de cucerire orientat spre penetrare și orgasm[32]. Și cu toate că, asupra acestui punct ca asupra tuturor celorlalte, variațiile sunt, firește, considerabile în funcție de poziție socială[33], vârstă – și de experiențele anterioare –, putem conchide, pe baza unei serii de discuții, că practici aparent simetrice (precum *fellatio* și *cunnilingus*) tind să îmbrace semnificații foarte diferite pentru bărbați (înclinați să vadă în ele niște acte de dominație, prin supunerea și plăcerea obținute) și pentru femei. Plăcerea masculină este, în bună parte, plăcere pentru plăcerea feminină, pentru puterea de a provoca plăcere: astfel, Catharine MacKinnon are, fără doar și poate, dreptate să vadă în „simularea orgasmului" *(faking orgasm)* o atestare exemplară a puterii masculine de a face interacțiunea dintre sexe conformă cu viziunea bărbaților, care așteaptă de la orgasmul feminin o dovadă a virilității lor și plăcerea asigurată de această formă supremă a supunerii[34]. La fel, hărțuirea sexuală nu are întotdeauna ca scop posedarea sexuală pe care pare a o urmări în mod exclusiv: se poate întâmpla ca ea să caute posedarea pur și simplu, afirmare pură a dominației în stare pură[35].

Dacă raportul sexual apare ca un raport social de dominație e pentru că el este construit prin intermediul principiului de diviziune fundamental dintre masculin, activ, și feminin, pasiv, și pentru că acest principiu creează, organizează, exprimă și dirijează dorința, dorința masculină ca dorință de a poseda, ca dominație erotizată, și dorința feminină ca dorință de dominație masculină, ca subordonare erotizată și chiar, la limită, ca recunoaștere erotizată a dominației. Într-un caz în care, ca în relațiile homosexuale, reciprocitatea este posibilă, legăturile dintre sexualitate și putere ies la lumină cât se poate de clar, iar pozițiile și rolurile asumate în raporturile sexuale, active și pasive în special, apar ca indisociabile față de raporturile dintre condițiile sociale care le determină deopotrivă posibilitatea și semnificația. Penetrarea, mai cu seamă atunci când se exercită asupra unui bărbat, este una dintre afirmările lui *libido dominandi* care nu este niciodată complet absentă din libidoul masculin. Se știe că, în multe societăți, posedarea homosexuală e concepută ca o manifestare de „forță", un act de dominație (exercitată ca atare, în unele cazuri, pentru a-ți afirma superioritatea „feminizându-l" pe celălalt), și că tocmai cu acest titlu, la greci, ea îl arunca pe cel ce-o îndura în dezonoare, menindu-l să-și piardă statutul de bărbat împlinit și de cetățean[36], în vreme ce, pentru un cetățean roman, homosexualitatea „pasivă" cu un sclav e percepută ca un lucru „monstruos"[37]. La fel, conform lui John Boswell, „penetrarea și puterea se numărau printre prerogativele elitei conducătoare masculine; a ceda penetrării constituia o abrogare simbolică a puterii și a autorității"[38]. Este de înțeles de ce, din acest punct de vedere, care leagă sexualitatea de putere, cea mai rea umilire, pentru un bărbat, constă în a fi transformat în femeie. Și am putea evoca, aici, mărturiile acelor bărbați cărora torturile anume organizate pentru a-i *feminiza*, în special prin umilire sexuală, glume pe seama virilității, acuze de homosexualitate etc., sau, mai simplu, prin necesitatea de a se comporta ca și cum ar fi femei, i-au făcut să descopere „ce înseamnă să fii permanent conștient de propriul corp, să fii tot timpul expus umilirii sau ridiculizării și să afli o plăcere în ducerea la bun sfârșit a sarcinilor menajere sau în statul de vorbă cu prietenii"[39].

## *Încorporarea dominației*

Dacă ideea că definiția socială a corpului, și în special a organelor sexuale, este produsul unui travaliu social de construcție, a devenit cât se poate de banală, dat fiind că a fost susținută de întreaga tradiție antropologică, mecanismul inversării relației dintre cauze și efecte, pe care încerc să-l demontez aici, și prin care se realizează naturalizarea acestei construcții sociale, n-a fost încă, îmi pare, complet descris. Într-adevăr, paradoxul este că tocmai diferențele vizibile dintre corpul feminin și cel masculin sunt cele care, fiind percepute și construite după schemele practice ale viziunii androcentrice, devin

garantul cel mai indiscutabil al unor semnificații și valori care se află în acord cu principiile acestei viziuni: nu falusul (sau absența lui) se află la temelia acestei viziuni despre lume, ci tocmai această viziune este cea care, organizată fiind conform diviziunii în *genuri relaționale*, masculin și feminin, poate institui falusul, constituit în simbol al virilității, al chestiunii de onoare *(nif)* propriu-zis masculine, și diferența dintre corpurile biologice în fundamente obiective ale diferenței dintre sexe, în înțelesul de genuri construite ca două esențe sociale ierarhizate. În loc ca nevoile reproducerii biologice să determine organizarea simbolică a diviziunii sexuale a muncii și, din aproape în aproape, a întregii ordini naturale și sociale, o construcție arbitrară a biologicului, și în special a corpului, masculin și feminin, a utilizărilor și funcțiilor lui, îndeosebi în reproducerea biologică, este cea care oferă un fundament aparent natural viziunii androcentrice asupra diviziunii muncii sexuale și asupra diviziunii sexuale a muncii și, astfel, a întregului cosmos. Forța ieșită din comun a sociodiceei masculine se datorează faptului că ea cumulează și condensează două operațiuni: *legitimează o relație de dominație înscriind-o într-o natură biologică, care la rândul ei este o construcție socială naturalizată.*

Munca de construcție simbolică nu se reduce la o operațiune strict *performativă* de numire, care orientează și structurează *reprezentările*, începând cu cele ale corpului (ceea ce nu-i puțin lucru); ea se încheie și se desăvârșește printr-o transformare profundă și durabilă a corpurilor (și a creierelor), adică în și printr-o muncă de construcție practică care impune o *definiție diferențiată* a utilizărilor legitime ale corpului, sexuale îndeosebi, care tinde să excludă din universul a ceea ce poate fi gândit și făcut tot ceea ce marchează apartenența la celălalt gen – și în special toate virtualitățile biologic înscrise în „perversul polimorf" care este, dacă e să-l credem pe Freud, orice copil –, pentru a produce acest artefact social care este bărbatul viril sau femeia feminină. *Nomos*-ul arbitrar care instituie cele două clase în sânul obiectivității nu îmbracă aspectul unei legi a naturii (se obișnuiește a se vorbi de sexualitate sau, chiar și azi, de căsătorie „contra naturii") decât la capătul unei *somatizări a raporturilor sociale de dominație*: abia cu prețul și la capătul unui formidabil travaliu colectiv de socializare difuză și continuă, identitățile distinctive pe care le instituie arbitrarul cultural se încarnează în habitusurile clar diferențiate conform principiului de diviziune dominant, capabile să perceapă lumea în funcție de acest principiu.

Neavând decât o existență *relațională*, fiecare dintre aceste două genuri reprezintă produsul muncii de construcție diacritică, deopotrivă



teoretică și practică, de care este nevoie pentru a-l produce ca și *corp socialmente diferențiat* al genului opus (din toate punctele de vedere cultural pertinente), altfel spus ca habitus viril, deci non-feminin, sau feminin, deci non-masculin. Acțiunea de formare, de *Bildung*, ce operează această construcție socială a corpului nu îmbracă decât parțial forma unei acțiuni pedagogice explicite și exprese. Ea constituie, în mare parte, efectul automat și fără agent al unei ordini fizice și sociale organizate în totalitate după principiul de diviziune androcentrică (ceea ce explică extrema forță a dominației pe care ea o exercită). Înscrisă în lucruri, ordinea masculină se înscrie, de asemenea, și în corpuri, prin intermediul injoncțiunilor tacite care sunt implicate în rutina diviziunii muncii și a ritualurilor colective sau private (să ne gândim, de pildă, la conduita de evitare impusă femeilor prin excluderea lor din locurile masculine). Regularitățile ordinii fizice și ale ordinii sociale impun și inculcă dispozițiile ce le exclud pe femei de la sarcinile cele mai nobile (conducerea căruței, de pildă), atribuindu-le locuri inferioare (marginea drumului sau a taluzului), învățându-le cum să-și țină corpul (adică, de exemplu, curbat, cu brațele strânse peste piept, în fața bărbaților respectabili), repartizându-le sarcini dificile, inferioare sau meschine (ele cară gunoiul și, la culesul măslinelor, ele, împreună cu copiii, le adună de pe jos, în vreme ce bărbatul mânuiește o prăjină), și, în general, profitând, în sensul presupozițiilor de bază, de diferențele biologice, care par a se afla, astfel, la temelia diferențelor sociale.

În lunga suită a chemărilor mute la ordine, riturile de instituire ocupă un loc aparte, ca urmare a caracterului lor solemn și extra-ordinar: ele urmăresc să instaureze, în numele și în prezența întregii colectivități mobilizate, o separație sacralizantă nu numai, cum lasă să se creadă noțiunea de rit de trecere, între cei care *deja* au primit *semnul distinctiv* și cei care nu l-au primit *încă*, dat fiind că sunt prea bătrâni, ci și, mai ales, între cei care sunt socialmente demni să-l primească și cele care sunt *pentru totdeauna excluse* de la primirea lui, adică femeile[40]; sau, ca în cazul circumciziei, rit de instituire a masculinității prin excelență, între cei cărora el le consacră virilitatea, pregătindu-i, simbolic, s-o exercite, și cele care nu sunt în stare să primească inițierea și care nu pot să nu se descopere ca private de ceea ce constituie ocazia și suportul ritualului de confirmare a virilității.

Astfel, ceea ce discursul mitic profesează într-un mod, până la urmă, destul de naiv, riturile de instituire înfăptuiesc într-un mod mai insidios și, fără îndoială, mai eficient din punct de vedere simbolic; ele se înscriu, astfel, în seria operațiunilor de *diferențiere* ce urmăresc

să accentueze, în fiecare agent, bărbat sau femeie, semnele exterioare
cele mai imediat conforme cu definiția socială a *distincției* lui sexua-
le și să încurajeze practicile potrivite sexului său, interzicând, tot-
odată, și descurajând conduitele nepotrivite, mai cu seamă în relația
cu sexul opus. Este cazul, de pildă, al riturilor așa-numite de „sepa-
rare“, care au funcția de a-l emancipa pe băiat față de mama sa și de
a asigura masculinizarea lui progresivă incitându-l și pregătindu-l să
înfrunte lumea exterioară. Ancheta antropologică descoperă, într-a-
devăr, că travaliul psihologic pe care, după o anumită tradiție psi-
hanalitică[41], băieții trebuie să-l depună pentru a se smulge din cvasi-
simbioza originară cu mama lor și a-și afirma propria identitate sexua-
lă, este în mod expres și explicit însoțit și organizat chiar de către
grup, care, prin întreaga serie de rituri sexuale de instituire orientate
spre virilizare și, în general, prin toate practicile diferențiate și diferen-
țiatoare ale existenței comune (sporturi și jocuri virile, vânătoare etc.),
încurajează ruptura de lumea maternă, ruptură de care fetele (ca și,
spre nefericirea lor, „fiii de văduvă“) sunt scutite – ceea ce le per-
mite să trăiască într-un soi de continuitate cu mama lor[42].

Intenția „obiectivă“ de a nega partea feminină a masculinului (tocmai
aceea pe care Melanie Klein îi cerea psihanalizei s-o recupereze, printr-o
operațiune inversă celei înfăptuite de ritual), de a aboli legăturile și
atașamentul față de mamă, de pământ, de umiditate, de noapte, de natură,
se manifestă, de pildă, în riturile săvârșite în momentul numit „separarea
în *ennayer*“ *(el âazla gennayer)*, precum prima tăiere a părului băieților,
ca și în toate ceremoniile ce marchează trecerea *pragului* în lumea mas-
culină, care își ating apogeul în circumcizie. N-am sfârși enumerând actele
ce urmăresc să-l despartă pe băiat de mama lui – prin utilizarea unor
obiecte fabricate cu ajutorul focului și capabile să simbolizeze *tăierea*
(și sexualitatea virilă): cuțit, pumnal, brăzdar etc. Astfel, imediat după
naștere, copilul e așezat la dreapta (latură masculină) mamei sale, ea însăși
culcată pe partea dreaptă, iar între ei sunt așezate obiecte tipic mascu-
line, precum un pieptene de dărăcit, un cuțit mare, o lamă de plug, o
piatră din vatră. La fel, importanța primei tăieri a părului este legată de
faptul că părul, feminin, reprezintă una dintre legăturile simbolice care-l
unesc pe băiat cu lumea maternă. Tatălui îi revine datoria de a opera
această tăiere inaugurală, cu lama de bărbierit, instrument masculin, în
ziua așa-numitei „separări în *ennayer*“, cu puțin înainte de prima intrare
în piață, adică la o vârstă situată undeva între șase și zece ani. Iar trava-
liul de virilizare (sau de defeminizare) continuă cu ocazia acestei intro-
duceri în lumea bărbaților, a chestiunii de onoare și a luptelor simbo-
lice pe care o reprezintă prima intrare în piață: copilul, îmbrăcat cu haine
noi și încins cu o centură de mătase, primește un pumnal, un lacăt și o
oglindă, iar mama îi pune un ou proaspăt în gluga burnusului. La poarta
pieții, el sparge oul și deschide lacătul, acte virile de deflorare, și se pri-



veşte în oglindă, care, ca și pragul, este un operator de inversare. Tatăl
său îl călăuzește prin piață, lume exclusiv masculină, prezentându-l celor-
lalți bărbați. La întoarcere, amândoi cumpără un cap de bou, simbol falic
– prin coarnele sale – asociat *nif*-ului.

Același travaliu psihosomatic care, aplicat băieților, urmărește să-i
virilizeze, curățindu-i de tot ce mai poate fi feminin în ei – ca la „fiii
văduvei“ –, îmbracă, atunci când este aplicat fetelor, o formă și mai
radicală: femeia fiind constituită ca entitate negativă, definită doar
prin lipsă, nici virtuțile ei nu se pot afirma decât printr-o dublă negație,
ca viciu negat sau depășit sau ca un rău mai mic. Întregul travaliu de
socializare va tinde, prin urmare, să-i impună limite, care privesc,
toate, corpul, definit, astfel, ca sacru, *h'aram*, și care trebuie înscrise
în dispozițiile corporale. Așa se face că tânăra femeie kabilă interi-
oriza, de fapt, principiile de bază ale artei feminine de a trăi, ale ținutei
corespunzătoare, inseparabil corporală și morală, învățând să se îm-
brace și să poarte diferitele veșminte corespunzătoare diferitelor stadii
specifice – fetiță, fecioară nubilă, soție, mamă de familie – și însușin-
du-și fără să-și dea seama, atât prin mimetism inconștient, cât și prin
supunere voită, buna manieră de a-și lega centura sau de a-și împleti
părul, de a-și mișca sau de a păstra imobilă o parte sau alta a cor-
pului în mers, de a-și arăta fața și de a-și purta privirea.

Această operație de deprindere e cu atât mai eficientă cu cât ră-
mâne, în cea mai mare parte, tacită: morala feminină se impune mai
cu seamă printr-o disciplină permanentă care privește toate părțile
corpului și care se face reamintită și se exercită neîncetat prin con-
strângerile exercitate de haine sau de coafură. Principiile antagonice
ale identității masculine și identității feminine se înscriu, astfel, sub
forma unor maniere permanente de a ține corpul, de a-l purta, care sunt
un fel de manifestare, sau, mai exact, de naturalizare a unei etici. Așa
cum morala onoarei masculine poate fi rezumată printr-un singur
cuvânt, de sute de ori repetat de către informatori, *qabel* – a înfrun-
ta, a privi în față, și în postura dreaptă (aceea a poziției noastre mili-
tare de drepți), atestare a caracterului deschis, pe care-l desemnează[43]
–, și supunerea feminină pare a-și afla o traducere naturală în faptul
de a se înclina, de a se pleca, de a se curba, de a se sub-pune (*vs* „a
se pune deasupra“), posturile curbe, suple și docilitatea corelativă fiind
considerate a se potrivi femeii. Educația de bază tinde să inculce
maniere de a ține corpul în ansamblul său, sau una ori alta dintre părțile
lui, mâna dreaptă, masculină, sau mâna stângă, feminină, maniere
de a merge, de a purta capul, sau de a îndrepta privirea, în față, în
ochi, sau, dimpotrivă, spre picioare etc., toate încărcate cu o etică,
cu o politică și cu o cosmologie. (Întreaga noastră etică, ca să nu vor-

bim de estetică, e conținută în sistemul adjectivelor cardinale, înalt/jos, drept/răsucit, rigid/suplu, deschis/închis etc., foarte multe dintre ele desemnând, totodată, și poziții sau dispoziții ale corpului sau ale unor părți ale acestuia – *e. g.* „fruntea ridicată", „capul plecat".)

Ținuta supusă care le este impusă femeilor kabile constituie limita ținutei impuse femeilor, chiar și azi, în Statele Unite și în Europa, și care, așa cum nenumărați observatori au remarcat, poate fi rezumată în câteva imperative: să zâmbești, să ții ochii plecați, să accepți întreruperile etc. Nancy M. Henley arată felul în care femeile sunt învățate să ocupe spațiul, să meargă, să adopte poziții convenabile ale corpului. Frigga Haug a încercat și ea să aducă la suprafață (printr-o metodă denumită *memory work*, ce urmărește să evoce amintiri din copilărie, care sunt apoi discutate și interpretate colectiv) sentimentele legate de anumite părți ale corpului, de spatele care trebuie ținut drept, pântecele care trebuie „supt", picioarele care nu trebuie să fie depărtate etc., tot atâtea posturi care sunt încărcate cu semnificații morale (să ții picioarele depărtate e vulgar, să ai burtă mare e semn al lipsei de voință etc.)[44]. Ca și cum feminitatea s-ar măsura după arta de a te „face mică" (în berberă, femininul este marcat prin forma diminutivului), femeile rămân închise într-un soi de *împrejmuire invizibilă* (pentru care vălul nu este decât manifestarea vizibilă) ce limitează teritoriul lăsat mișcărilor și deplasărilor corpului lor (în vreme ce bărbații ocupă cât mai mult spațiu cu corpul lor, mai ales în spațiile publice). Acest soi de *izolare* simbolică este asigurată, practic, de veșmântul lor, care (lucrul era încă și mai vizibil în epoci mai îndepărtate) are ca efect, pe lângă ascunderea corpului, o neîncetată chemare a lui la ordine (fusta îndeplinind o funcție perfect analoagă cu aceea a sutanei preoțești), fără a fi nevoie de nici un fel de prescriere sau interdicție explicită („mama nu mi-a zis niciodată să nu țin picioarele depărtate"): fie că sunt constrânse în diverse moduri mișcările, precum tocurile înalte sau geanta care încurcă permanent mâinile și mai ales fusta, care interzice sau descurajează tot felul de activități (alergarea, anumite moduri de a sta așezat etc.), fie că nu le permite decât cu prețul unor neîncetate măsuri de precauție, ca în cazul femeilor tinere care trag tot timpul de o fustă prea scurtă, se chinuiesc să acopere cu antebrațele un decolteu prea amplu sau sunt nevoite să facă adevărate acrobații pentru a ridica un obiect cu picioarele strânse[45]. Aceste feluri de a ține corpul, profund asociate *ținutei* morale și reținerii care li se potrivește femeilor, continuă să li se impună acestora, parcă împotriva voinței lor, chiar și atunci când nu mai sunt impuse de haine (precum mersul cu pași mici și rapizi al anumitor tinere în pantaloni și cu toc jos). Iar pozele și posturile relaxate, precum balansatul cu scaunul sau urcarea picioarelor pe birou, pe care și le îngăduie, uneori, bărbații – de rang înalt –, cu titlu de atestare a puterii sau de siguranță de sine, sunt, la drept vorbind, de neconceput pentru femei[46].

Celor care ar obiecta că multe femei au lăsat, astăzi, în urmă normele și formele tradiționale ale reținerii și care ar vedea în locul tot mai important pe care ele îl acordă exhibării controlate a corpului un indiciu al „eliberării", ar fi suficient să le arătăm că această utilizare a corpului propriu rămâne, în mod cât se poate de evident, subordonată punctului de vedere masculin (așa cum se poate observa în utilizarea pe care publicitatea o mai dă chiar și astăzi, în Franța, după o jumătate de secol de feminism, corpului femeii): corpul feminin, în același timp oferit și refuzat, manifestă acea disponibilitate simbolică care, așa cum nenumărate lucrări feministe au demonstrat, se potrivește femeii, combinație dintre o putere de atracție și de seducție cunoscută și recunoscută de toată lumea, bărbați și femei, capabilă să facă onoare bărbaților de care depinde și de care este legată, și o datorie de refuz selectiv, care adaugă efectului de „consum ostentativ" prețul exclusivității.

Diviziunile constitutive ale ordinii sociale și, mai exact, raporturile sociale de dominație și de exploatare care se află instituite între genuri se înscriu, astfel, progresiv, în două clase de habitusuri diferite, sub forma unor *hexis*-uri* corporale opuse și complementare și a unor principii de viziune și de diviziune care conduc spre clasificarea tuturor lucrurilor lumii și a tuturor practicilor în funcție de niște distincții reductibile la opoziția dintre masculin și feminin. Constituie un apanaj al bărbaților, situați de partea exteriorului, a oficialului, a publicului, a dreptului, a uscatului, a înaltului, a discontinuului, să săvârșească toate actele în același timp scurte, periculoase și spectaculoase care, precum înjunghierea boului, lucratul câmpului și culesul, fără a mai vorbi de omor sau război, marchează rupturi în cursul obișnuit al vieții; femeilor, în schimb, situate pe latura interiorului, umedului, josului și continuului, li se atribuie toate muncile domestice, altfel spus private și ascunse, chiar invizibile și rușinoase, precum îngrijitul copiilor și al animalelor, ca și toate muncile exterioare care le sunt repartizate de rațiunea mitică, adică cele care au legătură cu apa, cu iarba, cu verdeața (precum plivitul și grădinăritul), cu laptele, cu lemnul, în special cele mai murdare, mai monotone și mai umile. Ca urmare a faptului că întreaga lume finită în care ele sunt cantonate – satul, casa, limbajul, uneltele – conțin aceleași chemări tăcute la ordine, femeile nu pot decât să *devină ceea ce sunt* conform rațiunii mitice, confirmând astfel, și în primul rând în propriii lor ochi, că sunt în mod natural menite lucrurilor joase, contorsionate, mărunte, meschine, futile etc. Ele se văd condamnate să ofere clipă de clipă aparența unui fundament natural al identității subestimate care le este,

---

* În latină, „aptitudine", „abilitate" (n.tr.).

socialmente, atribuită: lor le revine sarcina îndelungată, ingrată și minuțioasă de a strânge de pe jos măslinele sau crengile pe care bărbații, înarmați cu prăjină sau secure, le-au doborât la pământ; și tot ele sunt cele care, delegate pentru preocupările vulgare ale gestiunii cotidiene a economiei domestice, par a se complace în meschinăriile socotelilor, scadențelor și intereselor pe care bărbatul de onoare se cuvine să le ignore. (Îmi amintesc, astfel, că, în copilărie, bărbații, vecini sau prieteni de-ai familiei, care tăiaseră, dimineața, porcul, într-o scurtă desfășurare, întotdeauna mai mult sau mai puțin ostentativă, de violență – strigătele animalului care fuge, cuțitele lungi, sângele vărsat etc. –, rămâneau, apoi, întreaga după-amiază, și uneori chiar până a doua zi, să joace, în liniște, cărți, abia catadicsind să se întrerupă pentru a mișca un butuc prea greu, în vreme ce femeile casei alergau să prepare caltaboșul, cârnații și pateul.) Bărbații (ca și femeile însele) nu pot decât să ignore faptul că logica raportului de dominație este cea care reușește să le impună și să le inculce femeilor, din aceleași motive ca și virtuțile pe care morala le atribuie bărbaților, toate proprietățile negative pe care viziunea dominantă o impută *naturii* lor, precum șiretenia sau, pentru a lua o trăsătură ceva mai favorabilă, intuiția.

Formă particulară a lucidității speciale a celor dominați, ceea ce numim „intuiție feminină" este, chiar și în propriul nostru univers, inseparabilă de supunerea obiectivă și subiectivă care încurajează sau constrânge la atenție și la atenții, la supravegherea și vigilența necesare pentru a preîntâmpina dorințele și a presimți neplăcerile. Nenumărate cercetări au evidențiat perspicacitatea particulară a celor dominați, în special femei (și mai ales femei dublu sau triplu dominate, precum servitoarele negre evocate de Judith Rollins în *Between Women* ): mai sensibile la indiciile non-verbale (la ton, mai ales) decât bărbații, femeile sunt mai pricepute în a identifica o emoție reprezentată non-verbal și în a descifra implicitul unui dialog[47]; conform unei anchete efectuate de doi cercetători olandezi, ele sunt capabile să vorbească cu foarte multe detalii despre soții lor, în vreme ce bărbații nu pot să-și descrie soțiile decât prin stereotipuri foarte generale, valabile pentru „femei în general"[48]. Aceiași autori sugerează că homosexualii, care, dat fiind că au fost crescuți, obligatoriu, ca heterosexuali, au interiorizat punctul de vedere dominant, pot să adopte acest punct de vedere cu privire la ei înșiși (ceea ce le conferă un fel de discordanță cognitivă și evaluativă capabilă să contribuie la clarviziunea lor ieșită din comun) și să înțeleagă mai bine punctul de vedere al dominanților decât aceștia pe al lor.

Fiind sortite, simbolic, resemnării și discreției, femeile nu pot să exercite vreo putere decât întorcând împotriva celui puternic propria lor forță sau acceptând să se estompeze și, oricum, să denege o putere pe care n-o pot exercita decât prin procură (ca eminențe cenușii). Dar, conform legii enunțate de Lucien Bianco cu privire la rezistențele țărănești din China, „armele celui slab sunt întotdeauna niște arme slabe"[49]. Înseși strategiile simbolice pe care femeile le folosesc împotriva bărbaților, precum cele magice, rămân dominate, dat fiind că aparatul de simboluri și de operatori mitici pe care le aplică și scopurile pe care le urmăresc (precum iubirea sau impotența bărbatului iubit sau urât) își au originea în viziunea androcentrică în numele căreia ele sunt dominate. Insuficiente pentru a răsturna cu adevărat raportul de dominație, aceste strategii au, măcar, efectul de a oferi confirmări ale reprezentării dominante asupra femeilor ca ființe malefice, a căror identitate, în întregime negativă, se constituie, în principal, din interdicții, anume, parcă, făcute pentru a produce tot atâtea ocazii de transgresare: este cazul, mai ales, al tuturor formelor de violență blândă, aproape invizibilă uneori, pe care femeile o opun violenței fizice sau simbolice exercitate asupra lor de către bărbați, începând cu magia, șiretenia, minciuna și pasivitatea (în actul sexual, mai ales) și terminând cu amorul posesiv al posedaților, acela al mamei mediteraneene sau al soției materne, care victimizează și culpabilizează victimizându-se pe sine și oferind infinitul devotamentului și suferinței sale ca dar fără contra-dar posibil sau ca datorie ce nu poate fi plătită. Femeile sunt, astfel, condamnate să producă, orice-ar face, dovada malignității lor și să justifice, retroactiv, interdicțiile și prejudecata care le atribuie o esență malefică – conform logicii, efectiv tragice, care vrea ca realitatea socială ce produce dominația să vină, deseori, să confirme reprezentările de la care ea se reclamă pentru a se exercita și justifica.

Viziunea androcentrică este, astfel, încontinuu legitimată chiar de practicile pe care le determină: ca urmare a faptului că dispozițiile lor reprezintă produsul încorporării *prejudecății defavorabile* la adresa femininului care se află instituită în ordinea lucrurilor, femeile nu pot decât să confirme la nesfârșit această prejudecată. Este o logică a *maledicțiunii*, în sens tare de *self-fulfilling prophecy* pesimistă care cheamă propria-i verificare, făcând să se producă ceea ce pronostichează. Ea funcționează, zi de zi, în nenumărate relații dintre sexe: aceleași dispoziții care îi fac pe bărbați să lase în sarcina femeilor treburile inferioare și demersurile ingrate și meschine (precum, în universul nostru, să întrebi prețurile, să verifici facturile, să soliciți reduceri), altfel spus, să se debaraseze de toate conduitele puțin compatibile cu ideea pe care ei și-o fac despre propria lor demnitate, îi determină, totodată, și să le reproșeze femeilor „îngustimea de spirit"

sau „meschinăria terestră", și chiar să le blameze dacă dau greș în întreprinderile pe care ei li le-au lăsat în grijă, fără, însă, a consimți ca, prin eventuala lor reușită, să-și mărească încrederea în ele[50].

### *Violența simbolică*

Dominația masculină găsește, astfel, întrunite toate condițiile necesare unei depline exercitări. Întâietatea universal recunoscută bărbaților se afirmă în obiectivitatea structurilor sociale și a activităților productive și reproductive, întemeiate pe o diviziune sexuală a muncii de producție și de reproducere biologică și socială care-i oferă bărbatului locul cel mai bun, ca și în schemele imanente tuturor habitusurilor: modelate de condiții asemănătoare, deci obiectiv acordate, acestea funcționează ca matrice ale percepțiilor, modurilor de gândire și acțiunilor tuturor membrilor societății, transcendentaluri istorice care, fiind universal împărtășite, se impun fiecărui agent ca transcendente. Drept urmare, reprezentarea androcentrică a reproducerii biologice și a reproducerii sociale se vede învestită cu obiectivitatea unui simț comun, înțeles ca un consens practic, doxic, cu privire la sensul practicilor. Și femeile însele aplică întregii realități, dar mai cu seamă relațiilor de putere în care se află prinse, scheme de gândire care sunt produsul încorporării acestor relații de putere, și care se exprimă prin opozițiile de bază ale ordinii simbolice. Ceea ce înseamnă că actele lor de cunoaștere sunt, prin chiar acest fapt, niște acte de recunoaștere practică, de adeziune doxică, credință care nu are nevoie să fie gândită și afirmată ca atare, și care „creează", într-o oarecare măsură, violența simbolică pe care ele o îndură[51].

Chiar dacă nu-mi fac nici o iluzie cu privire la puterea mea de a spulbera dinainte toate neînțelegerile, aș vrea să pun, totuși, în gardă măcar împotriva contrasensurilor cele mai grosolane care se comit, de obicei, cu privire la noțiunea de violență simbolică, și care se datorează, toate, unei interpretări mai mult sau mai puțin reductive a adjectivului „simbolic", folosit aici într-un sens pe care îl consider riguros și ale cărui temeiuri teoretice le-am expus într-un articol deja vechi[52]. Luând adjectivul „simbolic" într-unul din sensurile lui cele mai comune, se presupune uneori că a pune accentul pe violența simbolică înseamnă a minimaliza rolul violenței fizice și a (face) uita(t) faptul că există femei bătute, violate, exploatate, sau, mai rău, a-i disculpa pe bărbați de această formă de violență. Înțelegând „simbolic" prin opoziție cu „real", „efectiv", se presupune că violența simbolică ar fi o violență pur „spirituală" și lipsită, în definitiv, de efecte reale. Tocmai această distincție naivă, proprie unui materialism primar, este cea pe care teoria materialistă a economiei bunurilor simbolice, pe care mă străduiesc s-o elaborez de foarte mulți ani, urmărește s-o distrugă, făcând locul care i se cuvine în cadrul teoriei obiectivității experienței subiective a relațiilor de dominație. Altă neînțelegere, referința la etnologie, căreia am încercat să-i arăt, aici, funcțiile euristice, e bănuită de a fi un mijloc de a restaura, sub haine științifice, mitul „eternului feminin" (sau masculin) sau, mai grav, de a eterniza structura dominației masculine descriind-o ca invariantă și veșnică. Când, departe de a afirma că structurile de dominație sunt anistorice, am să încerc să demonstrez că ele sunt, dimpotrivă, *produsul unui travaliu neîncetat (deci istoric) de reproducere* la care își dau concursul agenți singulari (printre care bărbații, cu arme precum violența fizică și violența simbolică) și instituții precum familiile, biserica, școala sau statul.

Dominații aplică relațiilor de dominație categorii construite din punctul de vedere al dominanților, făcându-le, astfel, să apară ca naturale. Ceea ce poate conduce la un fel de autodepreciere și chiar de autodenigrare sistematică, vizibilă în special, așa cum am văzut, în reprezentarea pe care femeile kabile și-o fac despre propriul lor sex ca un lucru deficitar, urât, respingător chiar (sau, în universul nostru, în viziunea pe care foarte multe femei o au despre propriul lor corp ca neconform cu canoanele estetice impuse de modă), și, în general, în adeziunea lor la o imagine devalorizantă despre femeie[53]. Violența simbolică se instaurează prin intermediul adeziunii pe care cel dominat nu poate să n-o acorde dominantului (deci dominării) atunci când nu dispune, pentru a-l gândi pe acesta și pentru a se gândi pe el însuși sau, mai exact, pentru a gândi relația sa cu el, decât de niște instrumente de cunoaștere pe care le împărtășește cu acesta și care, nefiind decât forma încorporată a relației de dominație, fac ca această relație să apară ca naturală; sau, altfel spus, atunci când schemele pe care el le aplică pentru a se percepe și a se aprecia pe el însuși și pentru a-i percepe și a-i aprecia pe dominanți (înalt/jos, masculin/feminin, alb/negru etc.) sunt produsul încorporării clasificărilor, astfel naturalizate, al căror produs este propria sa ființă socială.

Neputând să evoc cu destul rafinament (ar fi nevoie, aici, de o Virginia Woolf) exemple suficient de numeroase, de diverse și de grăitoare de situații concrete în care se exercită această violență blândă și deseori invizibilă, mă voi limita la niște observații care, prin obiectivismul lor, se impun mult mai indiscutabil decât descrierea infinitului mic al interacțiunilor. Se constată, astfel, că femeile franceze declară, într-o foarte mare majoritate, că doresc să aibă un partener mai vârstnic și, în mod cât se poate de coerent, mai înalt, două treimi dintre ele mergând până la a refuza explicit un bărbat de statură mai mică[54]. Ce semnifică acest refuz de a vedea dispărând obișnu-

itele semne ale „ierarhiei“ sexuale? „A accepta o răsturnare a aparențelor“, răspunde Michel Bozon, „înseamnă a lăsa să se creadă că femeia e cea care domină, ceea ce (în mod paradoxal) are darul de a o înjosi din punct de vedere social: ea se simte micșorată alături de un bărbat micșorat.“ Nu este, prin urmare, suficient să remarci că femeile sunt de acord, în general, cu bărbații (care, în ceea ce-i privește, preferă femei mai tinere) în a accepta semnele exterioare ale unei poziții dominante; ele țin seama, în reprezentarea pe care și-o fac despre relația cu bărbatul de care identitatea lor socială este (sau va fi) legată, de reprezentarea pe care ansamblul bărbaților și femeilor vor fi, inevitabil, înclinați să și-o facă despre acesta, aplicându-i schemele de percepție și de apreciere universal împărtășite (în cadrul grupului avut în vedere). Ca urmare a faptului că aceste principii comune cer în mod tacit și indiscutabil ca bărbatul să ocupe, cel puțin aparent și în relațiile cu exteriorul, poziția dominantă în cadrul cuplului, pentru el, pentru demnitatea pe care i-o recunosc apriori și pe care o doresc universal recunoscută, dar și pentru ele însele, pentru propria lor demnitate ele nu pot să dorească și să iubească decât un bărbat a cărui demnitate este clar afirmată și atestată în și prin faptul că le „depășește“ în mod evident. Aceasta, firește, în afara oricărui calcul, grație arbitrarului aparent al unei înclinații care nu se discută și nu se gândește, dar care, așa cum dovedește observarea diferențelor dorite, dar și reale, nu se poate naște și împlini decât prin experiența superiorității, pentru care vârsta și talia (justificate ca indici de maturitate și ca garanții de securitate) sunt semnele cele mai indiscutabile și cele mai clar recunoscute de toată lumea[56].

E de ajuns, pentru a merge până la capătul paradoxurilor pe care doar o viziune dispoziționalistă ne permite să le înțelegem, să notăm că femeile care se arată cele mai supuse modelului „tradițional“ – spunând că doresc o diferență mai mare de vârstă – se întâlnesc mai ales printre artizani, negustori, țărani și muncitori, categorii în rândul cărora căsătoria rămâne, pentru femei, principalul mijloc de a dobândi o poziție socială; ca și cum, fiind produsul unei ajustări inconștiente la probabilitățile asociate unei structuri obiective de dominație, dispozițiile supuse ce se exprimă prin aceste preferințe ar produce echivalentul unui calcul al dobânzii* corect înțelese. Aceste dispoziții tind, din contră, să slăbească – fiind însoțite, firește, de efecte de *hysteresis* pe care o analiză a variațiilor practicilor nu doar în funcție de poziția ocupată, ci și de traiectorie ne-ar permite să le înțelegem – pe măsură ce scade dependența obiectivă ce contribuie la producerea și întreținerea lor (aceeași logică a ajustării dispozițiilor la șansele obiective explicând și faptul că se poate constata că accesul femeilor la munca profesională este și un factor preponderent al accesului lor la divorț[57]). Ceea ce tinde a confirma, contrar reprezentării romantice, faptul că înclinația amoroasă nu este scutită de o formă de raționalitate care nu datorează nimic calculului rațional, sau, altfel spus, că amorul e deseori, în parte cel puțin, *amor fati*, iubire pentru destinul social.

* În original, *intérêt*, cuvânt care, în franceză, înseamnă și „interes“, și „dobândă“ (n. tr.).



Nu vom putea, prin urmare, gândi această formă particulară de dominație decât dacă vom depăși alternativa constrângerii (prin forță) și consimțirii (la argumente), a coerciției mecanice și supunerii voluntare, libere, deliberate și chiar calculate. Efectul dominației simbolice (fie ea etnică, de gen, culturală, lingvistică etc.) se exercită nu în logica pură a conștiințelor cunoscătoare, ci prin intermediul schemelor de percepție, apreciere și acțiune constitutive ale habitusului, care întemeiază, dincoace de deciziile conștiinței și de controalele voinței, o relație de cunoaștere profund obscură ei înseși[58]. Astfel, logica paradoxală a dominației masculine și a supunerii feminine, despre care se poate spune, în același timp și fără contradicție, că este *spontană și smulsă cu forța*, nu poate fi înțeleasă decât dacă ținem seama de *efectele durabile* pe care ordinea socială le exercită asupra femeilor (și bărbaților), adică de dispozițiile spontan acordate la această ordine pe care le-o impune.

Forța simbolică este o formă de putere ce se exercită asupra corpurilor, direct, și parcă magic, în afara oricărei constrângeri fizice; însă această magie nu operează decât sprijinindu-se pe anumite dispoziții depozitate, ca niște resorturi, în adâncul corpurilor[59]. Dacă ea poate să acționeze ca un *declic*, altfel spus cu o foarte slabă cheltuială de energie, e pentru că nu face decât să declanșeze dispozițiile pe care munca de inculcare și de încorporare le-a depozitat în cei și în cele care, în felul acesta, îi oferă un suport. Cu alte cuvinte, ea își află condițiile de posibilitate și contrapartea economică (în sensul lărgit al cuvântului) în imensul travaliu prealabil care e necesar pentru a realiza o transformare durabilă a corpurilor și a produce dispozițiile permanente pe care ea le declanșează și le trezește la viață; acțiune de transformare cu atât mai viguroasă cu cât se exercită, în cea mai mare parte, invizibil și insidios, prin intermediul familiarizării insensibile cu o lume fizică structurată simbolic și al experimentării precoce și prelungite a unor interacțiuni incluzând structurile de dominație.

Actele de cunoaștere și de recunoaștere practică a graniței magice dintre dominanți și dominați pe care le declanșează magia puterii simbolice, și prin intermediul cărora cei dominați contribuie, dese-

ori fără să știe, uneori împotriva voinței, la propria lor dominație acceptând tacit limitele care le sunt impuse, îmbracă deseori forma unor *emoții corporale* – rușine, umilință, timiditate, anxietate, culpabilitate – sau a unor *pasiuni* și *sentimente* – dragoste, admirație, respect; emoții cu atât mai dureroase, uneori, cu cât se trădează prin manifestări vizibile, precum roșeața, încurcătura verbală, stângăcia, tremuratul, furia sau mânia neputincioasă, tot atâtea moduri de a te supune, chiar și împotriva propriei voințe și *propriului corp**, cu de-a sila, judecății dominante, și tot atâtea moduri de a resimți, uneori în conflict interior și clivare a eului, complicitatea subterană pe care un corp ce se sustrage directivelor conștiinței și ale voinței o întreține cu cenzurile inerente structurilor sociale.

Pasiunile habitusului dominat (din punct de vedere al genului, al etniei, al culturii sau al limbii), relație socială somatizată, lege socială transformată în lege încorporată, nu sunt dintre cele care pot fi suspendate printr-un simplu efort de voință, întemeiat pe o conștientizare eliberatoare. Dacă e pur și simplu iluzoriu să credem că violența simbolică poate fi învinsă doar cu armele conștiinței și ale voinței e pentru că efectele și condițiile eficacității ei sunt durabil înscrise în cea mai adâncă intimitate a corpului, sub formă de dispoziții. Faptul acesta se poate observa mai cu seamă în cazul relațiilor de rudenie și al tuturor relațiilor concepute după acest model, în care aceste înclinații durabile ale corpului socializat se exprimă și sunt trăite în logica sentimentului (dragoste filială, fraternă etc.) sau a datoriei, care, deseori confundate în experiența respectului și a devotamentului afectiv, pot supraviețui mult timp după dispariția condițiilor lor sociale de producere. Se observă, astfel, că, atunci când constrângerile exterioare sunt abolite și libertățile formale – dreptul de vot, dreptul la educație, accesul la orice profesie, inclusiv politică – sunt câștigate, autoexcluderea și „vocația" (care „acționează" atât negativ, cât și pozitiv) vin să preia ștafeta excluderii voite: înlăturarea din locurile publice, care, atunci când se exprimă explicit, ca la kabili, le condamnă pe femei la spații separate și face din apropierea de un spațiu masculin, precum accesul spre locul de adunare, o încercare teribilă, se poate săvârși în altă parte, și într-un mod aproape la fel de eficient, prin intermediul acelui soi de *agorafobie socialmente impusă* care poate supraviețui vreme îndelungată abolirii interdicțiilor cele mai vizibile, conducându-le pe femei să se excludă singure din *agora*.

* În original, *à son corps défendant*, expresie idiomatică însemnând „cu de-a sila" (n. tr.).



A reaminti urmele pe care dominația le imprimă durabil în corpuri și efectele pe care ca le exercită prin intermediul lor nu înseamnă a aduce argumente în sprijinul acestei modalități, deosebit de vicioase, de a ratifica dominația ce constă în a le atribui femeilor responsabilitatea pentru propria lor oprimare, sugerând, așa cum se întâmplă uneori, că ele *aleg* să adopte practici aservite („cel mai mare dușman al femeilor sunt ele însele") sau chiar că își iubesc propria dominație, că se „bucură" de tratamentele care le sunt aplicate, printr-un soi de masochism constitutiv al naturii lor. Se cuvine să admitem în același timp că dispozițiile „aservite" de care ne prevalăm uneori pentru a „blama victimele" sunt produsul structurilor obiective, și că aceste structuri nu-și datorează eficacitatea decât dispozițiilor pe care le declanșează și care contribuie la reproducerea lor. Puterea simbolică nu se poate exercita fără concursul celor ce o îndură și care nu o îndură decât pentru că o *construiesc* ca atare. Evitând, însă, să ne oprim la această constatare (asemeni constructivismului idealist, etnometodologic sau de alt fel), trebuie să luăm act și să dăm seamă de construcția socială a structurilor cognitive care organizează actele de construire a lumii și a puterilor ei. Și să realizăm, astfel, cât se poate de clar că această construcție practică, departe de a fi actul intelectual conștient, liber și deliberat al unui „subiect" izolat, reprezintă ea însăși efectul unei puteri, durabil înscris în corpurile celor dominați sub forma unor scheme de percepție și a unor dispoziții (de a admira, de a respecta, de a iubi etc.) care îi fac *sensibili* la anumite manifestări simbolice ale puterii.

Dacă este adevărat că, chiar și atunci când pare a se sprijini pe forța nudă, aceea a armelor sau a banilor, recunoașterea dominației implică întotdeauna un act de cunoaștere, aceasta nu înseamnă că suntem îndreptățiți s-o descriem în limbajul conștiinței, printr-un „ocol" intelectualist și scolastic care, ca la Marx (și mai cu seamă ca la cei care, după Lukács, vorbesc de „falsă conștiință"), ne fac să așteptăm emanciparea femeilor de la efectul automat al „conștientizării", ignorând, în lipsa unei teorii dispoziționale a practicilor, opacitatea și inerția ce rezultă din încrustarea structurilor sociale în corpuri.

Chiar dacă a demonstrat convingător inadecvarea noțiunii de „consimțire" obținută prin „persuasiune și convingere", Jeanne Favret-Saada nu reușește să iasă cu adevărat din alternativa constrângerii și consimțirii ca „liberă acceptare" și „acord explicit" pentru că rămâne închisă, ca Marx, de la care preia vocabularul alienării, într-o filosofie a „conștiinței" (ea vorbind, astfel, de „*conștiința* dominată, fragmentată, contradictorie a celui oprimat" sau de „invadarea *conștiinței* femeilor de către puterea fizică, juridică și mentală a bărbaților"); neluând act de efectele *durabile* pe care ordinea masculină le exercită asupra corpurilor, ca nu poate

să înțeleagă în mod adecvat supunerea vrăjită care constituie efectul propriu al violenței simbolice[60]. Limbajul „imaginarului", pe care-l vedem utilizat ici și colo, oarecum la întâmplare, este, fără îndoială, încă și mai inadecvat decât cel al „conștiinței", prin faptul că înclină în mod deosebit să uite că principiul de viziune dominant nu este o simplă reprezentare mentală, o fantasmă („idei în minte"), o „ideologie", ci un sistem de structuri durabil înscrise în lucruri și în corpuri. Nicole-Claude Mathieu este, fără îndoială, cea care a împins cel mai departe, într-un text intitulat „Despre conștiința dominată"[61], critica noțiunii de consimțire, care „anulează aproape orice răspundere din partea opresorului"[62] și „respinge *de facto*, o dată în plus, culpabilitatea cu privire la oprimat(ă)"[63]; dar, dat fiind că n-a renunțat în totalitate la limbajul „conștiinței", nici ea n-a reușit să ducă până la capăt analiza *limitărilor posibilităților de gândire și acțiune* pe care dominația le impune oprimaților[64] și a „invadării conștiinței lor de către puterea omniprezentă a bărbaților"[65].

Aceste distincții critice nu au nimic gratuit: ele presupun, într-adevăr, faptul că revoluția simbolică la care cheamă mișcarea feministă nu se poate reduce la o simplă transformare a conștiințelor și a voințelor. Ca urmare a faptului că fundamentul violenței simbolice nu îl constituie niște conștiințe mistificate pe care ar fi de ajuns să le luminăm, ci niște dispoziții ajustate la structurile de dominație al căror produs sunt, nu putem să așteptăm o rupere a relației de complicitate pe care victimele dominației simbolice o acordă dominanților decât printr-o transformare radicală a condițiilor sociale de producere a dispozițiilor care-i conduc pe cei dominați să adopte asupra dominanților și asupra lor înșiși punctul de vedere al dominanților. Violența simbolică nu se instaurează decât prin intermediul unui act de cunoaștere și de necunoaștere practică care se realizează dincoace de conștiință și de voință, și care conferă întreaga „putere hipnotică" manifestărilor ei, injoncțiuni, sugestii, seducții, amenințări, reproșuri, ordine sau chemări la ordine. Dar un raport de dominație care nu funcționează decât grație complicității dispozițiilor depinde în profunzime, *pentru a se perpetua sau a fi transformat*, de perpetuarea sau de transformarea structurilor al căror produs sunt aceste dispoziții (și în special de structura unei piețe a bunurilor simbolice a cărei lege de bază o constituie faptul că femeile sunt tratate, în cadrul ei, ca niște obiecte care circulă de jos în sus).

### *Femeile în economia bunurilor simbolice*

Astfel, dispozițiile *(habitus)* nu pot fi despărțite de structurile *(habitudines*, în sensul lui Leibniz), care le produc și le reproduc,



atât la bărbați, cât și la femei, și mai ales de întreaga structură a activităților tehnico-rituale, care își află temeiul ultim în structura pieței bunurilor simbolice[66]. Principiul inferiorității și excluderii femeii, pe care sistemul mitico-ritual îl ratifică și-l amplifică ajungând să facă din el principiul de diviziune al întregului univers, nu este altceva decât asimetria de bază, aceea *dintre subiect și obiect, dintre agent și instrument*, care se instaurează între bărbat și femeie pe terenul schimburilor simbolice, al raporturilor de producție și de reproducere a capitalului simbolic, al cărui dispozitiv central îl constituie piața matrimonială, și care se află la temelia întregii ordini sociale: aici, femeile nu pot apărea decât ca obiecte, sau, mai exact, ca simboluri al căror sens e constituit în afara lor și a căror funcție este de a contribui la perpetuarea și la creșterea capitalului simbolic deținut de bărbați. Adevăr al statutului rezervat femeilor ce se dezvăluie *a contrario* în situația-limită în care, pentru a evita dispariția neamului, o familie lipsită de urmași de sex masculin nu poate face altceva decât să *ia* pentru fiica lor un bărbat, *awrith*, care, spre deosebire de obiceiul patrilocal, vine să locuiască în casa soției lui, circulând, prin urmare, asemeni unei femei, deci asemeni unui obiect („face pe mireasa", spun kabilii): masculinitatea însăși fiind pusă, astfel, la îndoială, se observă, atât în Béarn*, cât și în Kabilia, că întregul grup acordă un fel de indulgență decizorie subterfugiilor la care familia astfel umilită recurge pentru a-și salva aparența onoarei și, atât cât este posibil, pe aceea a „bărbatului-obiect" care, anulându-se pe sine ca bărbat, pune la îndoială onoarea familiei care-l primește.

Tocmai în logica economiei schimburilor simbolice și, mai exact, în construcția socială a relațiilor de rudenie și a căsătoriei, care le atribuie femeilor statutul social de obiecte de schimb definite în funcție de interesele masculine, menite a contribui, astfel, la reproducerea capitalului simbolic al bărbaților, stă explicația întâietății acordate masculinității în taxinomiile culturale. Tabu-ul incestului, în care Lévi-Strauss vede actul de întemeiere al societății, prin aceea că implică imperativul schimbului înțeles ca o comunicare egală între bărbați, este corelativ cu instituirea violenței prin care femeile sunt negate ca subiecte ale schimbului și ale alianței ce se instaurează prin intermediul lor, reducându-le, astfel, la starea de obiecte sau, mai bine zis, de *instrumente simbolice* ale politicii masculine: fiind menite să circule ca niște semne fiduciare și să instituie, astfel, relații între bărbați, ele sunt reduse la statutul de instrumente de producție și de

---

* Béarn este o veche provincie din sud-vestul Franței (vecină cu Țara Bascilor), care n-a fost alipită oficial Franței decât în 1620 (n. tr.).

reproducere a capitalului simbolic și social. Și poate că, ducând până la capăt ruptura față de viziunea pur „semiologică" a lui Lévi-Strauss, se cuvine să vedem în circulația sadiană, care, așa cum spune Anne-Marie Dardigna, face „din corpul feminin, literalmente, un obiect evaluabil și interșanjabil, care circulă între bărbați la fel ca o monedă"[67], limita, deziluzionată sau cinică, a circulației lévi-straussiene, care, făcută, fără îndoială, posibilă de decepția (pentru care erotismul e un aspect) asociată generalizării schimburilor monetare, scoate la lumină violența pe care se sprijină, în ultimă instanță, circulația legitimă a femeilor legitime.

Atât lecturii strict semiologice, care, concepând schimbul de femei ca o relație de comunicare, ocultează dimensiunea *politică* a tranzacției matrimoniale, raport de forță simbolic urmărind conservarea sau creșterea forței simbolice[68], cât și interpretării pur „economiciste", marxiste sau de alt fel, care, confundând logica modului de producție simbolic cu logica unui mod de producție propriu-zis economic, privește schimbul de femei ca un schimb de mărfuri, le scapă ambiguitatea esențială a economiei bunurilor simbolice: orientată fiind spre acumularea de capital simbolic (onoarea), această economie transformă diferite materiale brute, femeia în primul rând, dar și orice fel de obiecte susceptibile de a fi schimbate cu forme în regulă, în *daruri* (și nu în produse), adică în semne de comunicare care sunt, în același timp, și instrumente de dominație[69].

O astfel de teorie ține seama nu doar de structura specifică a acestui schimb, ci și de travaliul social pe care el îl impune celor care îl realizează, în primul rând cel necesar pentru a-i produce și reproduce și agenții (activi, bărbații, sau pasivi, femeile), și de logica însăși – și aceasta împotriva iluziei conform căreia capitalul simbolic se reproduce, oarecum, prin propria-i forță, în afara acțiunii unor agenți situați și datați. A (re)produce agenții înseamnă a (re)produce categoriile (în dublul sens de scheme de percepție și apreciere și de grupuri sociale) care organizează lumea socială, categorii de rudenie, firește, dar și categorii mitico-rituale; a (re)produce jocul și mizele înseamnă a (re)produce condițiile de acces la reproducerea socială (și nu doar la sexualitate), care este asigurată printr-un schimb agonistic ce urmărește să acumuleze statute genealogice, nume de familii și de strămoși, altfel spus capital simbolic, deci puteri și drepturi durabile asupra unor persoane: bărbații produc semne și fac, activ, schimb cu ele, ca parteneri-adversari uniți printr-o relație esențială de egalitate în onoare, condiția însăși a unui schimb ce poate produce inegalitatea în onoare, altfel spus dominația – fapt pe care-l ratează o viziune pur semiologică în maniera lui Lévi-Strauss. Asimetria e, așadar,



radicală între bărbat, subiect, și femeie, obiect al schimbului; între bărbat, responsabil și stăpân al producției și reproducerii, și femeie, produs *transformat* al acestei munci[70].

Atunci când – așa cum se întâmplă în Kabilia – achiziționarea capitalului simbolic și a capitalului social constituie aproape singura formă posibilă de acumulare, femeile reprezintă niște valori care trebuie păstrate la adăpost de insultă sau bănuială și care, investite în schimburi, pot produce alianțe, altfel spus capital social, și aliați prestigioși, altfel spus capital simbolic. În măsura în care valoarea acestor alianțe, deci profitul simbolic pe care ele îl pot procura, depinde, în parte, de valoarea simbolică a femeilor disponibile pentru schimb, adică de reputația și mai ales de castitatea lor – constituită într-o unitate de măsură fetișizată a reputației masculine, deci a capitalului simbolic al întregului neam –, onoarea fraților sau a taților, care conduce spre o vigilență la fel de încruntată, paranoidă chiar, ca aceea a soților, reprezintă o formă de interes corect înțeles.

Ponderea determinantă a economiei bunurilor simbolice, care, prin intermediul principiului fundamental de diviziune, organizează întreaga percepție a lumii sociale, se impune întregului univers social, adică nu doar economiei producției economice, ci și economiei *reproducerii biologice*. Doar așa se poate explica faptul că, în cazul Kabiliei dar și în oricare altă tradiție, opera propriu-zis feminină de gestație și aducere pe lume este aproape anulată în beneficiul muncii propriu-zis masculine de fecundare. (Să notăm în trecere că, chiar dacă, situându-se într-o perspectivă psihanalitică, Mary O'Brien nu greșește văzând în dominația masculină produsul efortului depus de bărbați pentru a-și depăși lipsa mijloacelor de reproducere a speciei și de a restaura primatul paternității prin disimularea travaliului real depus de femei ca să nască, ea omite, totuși, să raporteze acest travaliu „ideologic" la adevăratele lui fundamente, adică la constrângerile exercitate de economia bunurilor simbolice, care impun subordonarea reproducerii biologice la necesitățile reproducerii capitalului simbolic[71].) Atât în ciclul procreării, cât și în ciclul agrar, logica mitico-rituală privilegiază intervenția masculină, întotdeauna marcată, cu ocazia căsătoriei sau a începerii muncilor câmpului, prin rituri publice, oficiale, colective, în detrimentul perioadelor de gestație, atât ale pământului, în timpul iernii, cât și ale femeii, care nu prilejuiesc decât acte ritualice facultative și aproape nebăgate în seamă: de o parte, o intervenție *discontinuă* și *extra-ordinară* în cursul vieții, acțiune riscantă și periculoasă de deschidere care e împlinită în mod solemn – uneori, ca în cazul primei brazde, public, în fața întregului grup –; de cealaltă parte, un fel de proces natural și pasiv de umflare, căruia femeia sau

pământul îi sunt mai curând locul, ocazia, suportul decât agentul, și care nu cere din partea femeii decât practici tehnice și rituale de acompaniere, acte menite a asista natura aflată în travaliu (precum plivitul și strânsul buruienilor pentru animale) și, drept urmare, de două ori condamnate să rămână ignorate, în primul rând de bărbați: familiare, continue, obișnuite, repetitive și monotone, „umile și lesnicioase", cum spune poetul, ele sunt săvârșite, în marea lor majoritate, în afara vederii, în întunericul casei și în timpii morți ai anului agrar[72].

Diviziunea sexuală se află înscrisă, pe de o parte, în diviziunea activităților productive cărora noi le asociem ideea de muncă, precum și, mai larg, în diviziunea muncii de întreținere a capitalului social și a capitalului simbolic, care le asigură bărbaților monopolul asupra tuturor activităților oficiale, publice, de *reprezentare*, și mai cu seamă asupra tuturor schimburilor de onoare, schimburi de cuvinte (în întâlnirile zilnice și în special la adunare), schimburi de daruri, schimburi de femei, schimburi de provocări și de omoruri (a căror limită e războiul); ea se mai află, pe de altă parte, înscrisă și în dispozițiile (habitusurile) protagoniștilor economiei bunurilor simbolice: în cele ale femeilor, pe care această economie le reduce la starea de *obiecte* de schimb (chiar dacă, în anumite condiții, ele pot contribui, măcar prin procură, la orientarea și organizarea schimburilor, în special a celor matrimoniale); și în cele ale bărbaților, cărora întreaga ordine socială, îndeosebi sancțiunile pozitive sau negative asociate funcționării pieței de bunuri simbolice, le impune să-și însușească aptitudinea și propensiunea, constitutive pentru simțul onoarei, de a lua în serios toate jocurile care sunt constituite, astfel, ca serioase.

Descriind, așa cum am făcut în altă parte[73], la capitolul diviziunii muncii între sexe, doar diviziunea *activităților productive*, am adoptat *în mod eronat* o definiție etnocentrică a muncii, despre care eu însumi arătasem, pe de altă parte[74], că, invenție istorică, ea diferă profund de definiția precapitalistă a „muncii" ca exercitare a unei funcții sociale pe care am putea-o numi „totală" sau nediferențiată, și care înglobează activități pe care societățile noastre le-ar considera neproductive, dat fiind că sunt lipsite de orice confirmare monetară: este cazul, în societatea kabilă și în majoritatea societăților precapitaliste, dar și în nobilimea din societățile Vechiului Regim, ca și în clasele privilegiate din societățile capitaliste, tuturor practicilor direct sau indirect orientate spre reproducerea capitalului social și a celui simbolic, precum faptul de a negocia o căsătorie sau de a lua cuvântul în adunarea bărbaților la kabili, sau, aiurea, acela de a practica un sport șic, de a ține un salon, de a da un bal sau de a inaugura o instituție de caritate. Or, a accepta o asemenea definiție mutilată ar însemna să-ți interzici să surprinzi complet structura obiectivă a diviziunii sexuale a „sarcinilor" sau *însărcinărilor*, care se extinde asupra tuturor domeniilor practicii, în special asupra schimburilor, cu diferența dintre schimburile masculine, publice, discontinue, extra-ordinare, și schimburile feminine, private și chiar secrete, continue și ordinare, ca și asupra activităților religioase și ritualice, în care se observă opoziții organizate după același principiu.

Această investiție primordială în jocurile sociale (*illusio*), care-l face pe bărbat cu adevărat bărbat – simț al onoarei, virilitate, *manliness*, sau, cum spun kabilii, „kabilitate" (*thakbaylith*) –, constituie principiul nediscutat al tuturor datoriilor față de sine însuși, motorul sau mobilul a tot ce-ți *ești dator*, adică a tot ce trebuie să îndeplinești pentru a fi în regulă cu tine însuți, pentru a rămâne demn, în proprii tăi ochi, al unei anumite idei de bărbat. Tocmai, în relația dintre un habitus construit conform diviziunii fundamentale dintre drept și îndoit, ridicat și culcat, puternic și slab, pe scurt, dintre masculin și feminin, și un spațiu social organizat, și el, tot în funcție de această diviziune iau naștere, ca tot atâtea urgențe, ca lucruri care sunt de făcut, investițiile agonistice ale bărbaților și virtuțile, toate ținând de abținere și abstinență, proprii femeilor.

Astfel, chestiunea de onoare, această formă particulară a simțului jocului care se dobândește prin supunerea prelungită la regularitățile și regulile economiei bunurilor simbolice, se află la originea sistemului de strategii de reproducere prin care bărbații, deținători ai monopolului asupra instrumentelor de producție și de reproducere a capitalului simbolic, caută să asigure conservarea și creșterea acestui capital: strategii de fecunditate, strategii matrimoniale, strategii educative, strategii economice, strategii succesorale, toate orientate spre transmiterea puterilor și a privilegiilor moștenite[75]. Necesitate a ordinii simbolice transformată în virtute, ea este produsul încorporării tendinței onoarei (adică a capitalului simbolic deținut în comun de un neam sau – ca în cazul Béarn-ului sau al familiilor nobile din Evul Mediu, și, desigur, și după aceea – de o „casă") de a se perpetua prin acțiunile agenților.

Femeile sunt excluse de la toate locurile publice (adunare, piață etc.) unde se joacă jocurile considerate, îndeobște, ca fiind cele mai serioase din întreaga existență umană, precum jocul onoarei. Excluse, chiar, dacă putem spune astfel, în mod aprioric, în numele principiului (tacit) al egalității în onoare care impune ca provocarea, pentru că face onoare, să nu aibă valoare decât dacă îi este adresată unui bărbat (spre deosebire de o femeie), și încă unui bărbat de onoare, capabil să dea o ripostă care, dat fiind că ascunde și o formă de recunoaștere, face onoare. Perfecta circularitate a procesului ne arată că avem de-a face cu o atribuire arbitrară.

Dacă femeile, supuse unui travaliu de socializare care tinde să le diminueze, să le nege, își însușesc virtuți negative de abnegație, de resemnare și de tăcere, și bărbații sunt prizonieri, și, fără să își dea seama, victime ale reprezentării dominante. Ca și dispozițiile la supunere, nici cele care înclină spre revendicarea și exercitarea dominației nu sunt înscrise într-o natură, trebuind, din contră, să fie construite printr-un îndelungat travaliu de socializare, adică, așa cum am văzut, de diferențiere activă față de sexul opus. Statutul de bărbat în sensul de *vir* implică o datorie de a fi, o *virtus*, care se impune după modelul lui „se înțelege de la sine", fără discuții. Ca și noblețea, onoarea – care se înscrie în corp sub forma unui ansamblu de dispoziții aparent naturale, vizibile, deseori, într-un mod aparte de a apărea, de a-ți ține corpul, o poziție a capului, o ținută, un mers, care e solidar cu un mod de a gândi și de a acționa, cu un *ethos*, cu o credință etc. – îl *guvernează* pe omul de onoare, mai presus de orice constrângere din afară. Îi *dirijează* (în dublu sens) gândurile și practicile asemeni unei forțe („e ceva mai puternic decât el"), fără, însă, a-l constrânge mecanic (el se poate sustrage, putând să nu fie la înălțimea cerinței); îi ghidează acțiunea asemeni unei necesități logice („nu poate face altfel" dacă nu vrea să se renege pe sine), fără, însă, a i se impune ca o regulă sau ca implacabilul verdict logic al unui fel de calcul rațional. Această forță superioară, care îl poate face să accepte ca inevitabile sau ca de la sine înțelese, adică fără deliberare și examen, acte care altora le-ar apărea ca imposibile sau de neconceput, este transcendența socialului care s-a făcut corp și care funcționează ca *amor fati*, iubire față de soartă, înclinație corporală de a realiza o identitate constituită ca esență socială și care e transformată, astfel, în destin. Noblețea, sau chestiunea de onoare (*nif*), în sensul de ansamblu de dispoziții considerate nobile (curaj fizic și moral, generozitate, mărinimie etc.), reprezintă produsul unui travaliu social de numire și de inculcare la capătul căruia o identitate socială instituită printr-una din acele „linii de demarcație mistice", cunoscute și recunoscute de toată lumea, pe care le trasează lumea socială, se înscrie într-o natură biologică, devenind habitus, lege socială încorporată.

Privilegiul masculin este, totodată, și o capcană, el aflându-și contraponderea în tensiunea și încordarea permanente, împinse uneori până la absurd, pe care i le impune fiecărui bărbat datoria de a-și afirma cu orice prilej virilitatea[76]. În măsura în care are, de fapt, ca subiect un colectiv, neamul sau casa, supus el însuși exigențelor imanente



ordinii simbolice, chestiunea de onoare se prezintă, de fapt, ca un ideal sau, mai bine zis, ca un sistem de imperative menit să rămână, în cele mai multe cazuri, inaccesibil. *Virilitatea*, înțeleasă ca o capacitate reproductivă, sexuală și socială, dar și ca aptitudine de a lupta și de a exercita violența (în cazul răzbunării, mai ales), este, mai presus de orice, o *misiune*. Spre deosebire de femeie, a cărei onoare, esențialmente negativă, nu poate fi decât apărată sau pierdută, virtutea ei constând, succesiv, în virginitate și în fidelitate, bărbatul „cu adevărat bărbat" este acela care se consideră obligat să fie la înălțimea posibilității care îi e oferită de a-și crește onoarea căutând gloria și distincția în sfera publică. Exaltarea valorilor masculine își are contraponderea tenebroasă în spaimele și angoasele pe care le provoacă feminitatea: slabe și surse de slăbiciune în calitatea lor de încarnări ale *vulnerabilității* onoarei, ale *h'urma*, stânga sacră (feminină, spre deosebire de dreapta sacră, masculină), permanent expuse ofensei, femeile sunt, în același timp, dotate cu toate armele slăbiciunii, precum șiretenia diabolică, *thah'raymith*, și magia[77]. Totul concură, așadar, la a face din idealul imposibil al virilității sursa unei imense vulnerabilități. Ea este, paradoxal, cea care conduce investiția, de multe ori îndârjită, în toate jocurile masculine de violență, așa cum sunt, în societățile noastre, sporturile, și în special cele anume concepute pentru a produce semnele vizibile de masculinitate[78], și pentru a manifesta și a resimți calitățile așa-zis virile, precum sporturile de luptă[79].

La fel ca onoarea – sau ca rușinea, reversul ei, despre care știm că, spre deosebire de culpabilitate, e resimțită *în fața celorlalți* –, și virilitatea trebuie validată de către ceilalți bărbați, în adevărul ei de violență actuală sau potențială, și certificată prin recunoașterea apartenenței la grupul „bărbaților adevărați". Nenumărate ritluri de instituire, școlare și militare în special, comportă adevărate probe de virilitate orientate spre consolidarea solidarităților virile. Practici precum anumite violuri colective comise de bandele de adolescenți – variantă declasată a vizitei la bordel, atât de prezentă în memoria adolescenților burghezi – au scopul de a-i pune pe cei care sunt puși, astfel, la încercare în situația de a-și afirma în fața celorlalți virilitatea în adevărul ei de violență[80], adică fără nici o manifestare de tandrețe și fără înduioșările devirilizante specifice iubirii, ele manifestând în mod vădit heteronomia tuturor afirmărilor virilității și dependența lor față de judecata grupului viril.

Anumite forme de „curaj", cele pe care le impun și le recunosc armatele și polițiile (și în special „corpurile de elită") și bandele de delincvenți, dar și, mai banal, anumite colective de muncă – și care, în construcții mai ales, încurajează sau constrâng la refuzarea

măsurilor de prudență și la denegarea sau sfidarea pericolului prin comportamente de bravadă răspunzătoare pentru multe accidente –, își au, paradoxal, sursa în *frica* de a pierde stima sau admirația grupului, de a-ți „pierde rangul“ în fața „tovarășilor“ și de a te vedea exilat în categoria tipic feminină a celor „slabi“, a „papagalilor“, a „fătălăilor“, a „poponarilor“ etc. Ceea ce se numește „curaj“ se înrădăcinează, astfel, uneori, într-o formă de lașitate: e suficient, pentru a ne convinge, să evocăm toate situațiile în care, pentru a determina comiterea unor acte precum omorul, tortura sau violul, voința de dominație, de exploatare și de oprimare se sprijină pe teama „virilă“ de a fi exclus din lumea „bărbaților“ lipsiți de slăbiciune, a celor care sunt numiți, uneori, „duri“ pentru că sunt duri pentru propria lor suferință și mai ales pentru suferința altora – asasini, torționari și mici șefi din toate dictaturile și din toate „instituțiile totale“, chiar și cele mai obișnuite, precum închisorile, cazărmile și internatele –, dar și, în egală măsură, noii patroni combativi pe care-i ridică în slăvi hagiografia neoliberală și care, supuși deseori, și ei, la probe de curaj corporal, își manifestă supremația aruncându-și în șomaj angajații excedentari. Virilitatea, așa cum se poate vedea, este o noțiune eminamente *relațională*, construită în fața și pentru ceilalți bărbați și împotriva feminității, dintr-un soi de *frică* față de feminin și, în primul rând, față de sine însuși.

# II

# Anamneza constantelor ascunse

Descrierea etnologică a unei lumi sociale în același timp suficient de îndepărtate pentru a se preta mai ușor obiectivării și în întregime construite în jurul dominației masculine acționează ca un fel de „detector“ al urmelor infinitezimale și al fragmentelor risipite ale viziunii androcentrice asupra lumii și, în felul acesta, ca instrumentul unei arheologii istorice a inconștientului care, construit, la origine, într-o etapă, fără îndoială, foarte veche, arhaică a societăților noastre, locuiește în fiecare din noi, bărbați sau femei. (Inconștient istoric, deci, legat nu de o natură biologică sau psihologică și de niște proprietăți înscrise în această natură, precum diferența dintre sexe în viziunea psihanalizei, ci de un travaliu de construcție efectiv istoric – precum acela care vizează să producă smulgerea băiatului din universul feminin –, susceptibil, prin urmare, de a fi modificat printr-o transformare a condițiilor lui istorice de producere.)

Se cuvine, deci, să începem prin a desprinde tot ceea ce cunoașterea modelului împlinit al „inconștientului“ androcentric permite a decela și a înțelege din manifestările inconștientului nostru, care se livrează sau se trădează, fulgurant, în metaforele poeților sau în comparațiile familiare, menite, prin chiar evidența lor, să treacă neobservate. Experiența pe care un cititor neavizat poate s-o încerce în contact cu relațiile de opoziție sau de omologie ce structurează practicile (ritualice, mai ales) și reprezentările societății kabile – grație, în special, diagramei destinate să ofere o viziune sinoptică, total inabordabilă practicii indigene, asupra acestora – poate merge de la un sentiment al evidenței care nu are nimic, dacă stăm bine să ne gândim, evident, și care se bazează pe participarea la același inconștient, până la o formă de surpriză ce poate fi însoțită de o impre-

sie de revelație, sau, mai bine zis, de *redescoperire*, absolut analoagă cu aceea pe care-o provoacă elementul neașteptat necesar anumitor metafore poetice. Iar familiaritatea pe care el poate s-o dobândească destul de rapid, așa cum s-a întâmplat, înaintea lui, dar mai laborios, și cu etnologul însuși, cu fiecare dintre relațiile de opoziție și cu rețeaua relațiilor de echivalență, directă sau mediată, care le leagă pe fiecare de toate celelalte într-un sistem, conferindu-i, astfel, acestuia *necesitatea obiectivă și subiectivă*, nu este aceea pe care o furnizează dobândirea unei simple cunoașteri, ci aceea asigurată de acea reapropriere a unei cunoașteri în același timp deținute și dintotdeauna pierdute pe care Freud, după Platon, o numea „anamneză“.

Însă această anamneză nu se referă doar, ca la Platon, la niște conținuturi eidetice; și nici doar, ca la Freud, la un proces individual de constituire a inconștientului, al cărui aspect social, fără a fi exclus, se reduce la o structură familială generică și universală, niciodată caracterizată din punct de vedere social. Ea privește filogeneza și ontogeneza unui inconștient deopotrivă colectiv și individual, urmă încorporată a unei istorii colective și a unei istorii individuale ce le impune tuturor agenților, bărbați sau femei, sistemul său de presupoziții imperative – și căruia etnologia îi elaborează axiomatica, potențial eliberatoare.

Travaliul de transformare a corpurilor, în același timp diferențiat și diferențiator din punct de vedere sexual, care se realizează în parte prin efectele sugestiei mimetice, în parte prin injoncțiuni explicite și în parte prin întreaga construcție simbolică a viziunii despre corpul biologic (și în special despre actul sexual, conceput ca un act de dominație, de posesie), produce habitusuri în mod sistematic diferențiate și diferențiatoare. Masculinizarea corpului masculin și feminizarea corpului feminin, sarcini enorme și, într-un anumit sens, interminabile care, astăzi, desigur, mai mult ca oricând, cer aproape întotdeauna o considerabilă risipă de timp și efort, determină o somatizare a relației de dominație, care este, astfel, naturalizată. Doar prin dresarea corpurilor se impun dispozițiile fundamentale, cele care ne fac în același timp *înclinați și apți* să intrăm în jocurile sociale cele mai favorabile dezvoltării virilității: politica, afacerile, știința etc. (Educația timpurie îi încurajează cu totul inegal pe băieți și pe fetițe să se angajeze în aceste jocuri, favorizând, la băieți, în special diferitele forme de *libido dominandi*, care poate afla expresii sublimate în formele cele mai „pure“ ale libidoului social, cum ar fi *libido sciendi*.[1])



## *Masculinitatea ca noblețe*

Chiar dacă condițiile „ideale“ pe care societatea kabilă le oferea pulsiunilor inconștientului androcentric au fost în mare parte abolite, iar dominația masculină și-a pierdut din evidența ei imediată, unele dintre mecanismele pe care se bazează această dominație continuă, încă, să funcționeze, precum relația de cauzalitate circulară care se stabilește între structurile obiective ale spațiului social și dispozițiile pe care acestea le produc atât la bărbați, cât și la femei. Injoncțiunile continue, tăcute și invizibile pe care lumea ierarhizată sexual în care sunt aruncate li le adresează, le pregătește pe femei, cel puțin tot atât cât chemările explicite la ordine, să accepte ca evidente, naturale și de la sine înțelese niște prescripții și niște proscrieri arbitrare care, înscrise fiind în ordinea lucrurilor, se imprimă pe nesimțite în ordinea corpurilor.

Chiar dacă lumea apare întotdeauna presărată cu indicii și cu semne ce desemnează lucrurile care trebuie și cele care nu trebuie făcute, desenând, parcă, printr-o linie punctată mișcările și deplasările posibile, probabile și pe cele imposibile, lucrurile „de făcut“ și cele „ce se vor întâmpla“ propuse de un univers diferențiat, de-acum, din punct de vedere social și economic nu se adresează unui agent oarecare, unui fel de *x* interșanjabil, ci se specifică în funcție de pozițiile și dispozițiile fiecărui agent în parte: se prezintă ca lucruri de făcut sau de nefăcut, naturale sau de neconceput, normale sau extraordinare *pentru o categorie sau alta*, adică, în special, pentru *un* bărbat sau pentru *o* femeie (de o anumită condiție). „Așteptările colective“, cum ar fi spus Marcel Mauss, sau, în limbajul lui Max Weber, „potențialitățile obiective“, pe care agenții sociali le descoperă clipă de clipă, nu au nimic abstract sau teoretic, chiar dacă știința, pentru a le surprinde, trebuie să recurgă la statistică. Ele sunt înscrise în fizionomia mediului familiar sub forma opoziției dintre universul public, masculin, și lumile private, feminine, dintre piața publică (sau stradă, loc al tuturor pericolelor) și casă (s-a observat de nenumărate ori că, în spoturile publicitare și în desenele umoristice, femeile sunt inserate, în majoritatea timpului, în spațiul domestic, spre deosebire de bărbați, care, rareori asociați casei, sunt destul de des reprezentați în locuri exotice), dintre locurile destinate îndeosebi bărbaților, precum barurile și cluburile din lumea anglo-saxonă, care, cu pielăria, mobilele grele, angulare și de culoare închisă ce le caracterizează, compun o imagine de duritate și de asprime virilă, și spațiile așa-zis „feminine“, ale căror culori călduțe, bibelouri, dantele și panglici evocă fragilitatea și frivolitatea.

Fără îndoială că doar prin întâlnirea cu „așteptările obiective" care se află înscrise, în stadiu implicit mai ales, în pozițiile ce le sunt oferite femeilor prin structura, încă foarte puternic sexuată, a diviziunii muncii, dispozițiile așa-zis „feminine" inculcate de familie și de întreaga ordine socială pot să se realizeze și chiar să se dezvolte – și să se vadă, prin chiar acest fapt, răsplătite -, contribuind, astfel, la întărirea dihotomiei sexuale de bază, atât în ceea ce privește pósturile, care par a chema supunerea și nevoia de siguranță, cât și în privința ocupanților lor, identificați cu niște poziții în care, încântați sau alienați, ei se regăsesc și se pierd în același timp. Logica, eminamente socială, a ceea ce numim „vocație" are ca efect producerea unor astfel de întâlniri armonioase între dispoziții și poziții, care fac ca victimele dominației simbolice să ajungă să se achite *în mod fericit* (în dublu sens) de sarcinile subalterne sau subordonate ce sunt încredințate virtuților lor de supunere, gentilețe, docilitate, devotament și abnegație.

Libidoul socialmente sexuat intră în comunicare cu instituția care îi cenzurează sau îi legitimează expresia. „Vocațiile" sunt totdeauna, cel puțin în parte, anticiparea mai mult sau mai puțin fantasmatică a ceea ce un post *promite* (pentru o secretară, de pildă, să bată la mașină) și a ceea ce el *permite* (să întrețină, de pildă, o relație maternă sau de seducție cu patronul ei). Iar întâlnirea cu postul poate avea un efect de revelație, în măsura în care autorizează și favorizează, prin intermediul așteptărilor explicite sau implicite pe care le conține, anumite comportamente, tehnice sau sociale, dar și sexuale sau conotate sexual. Lumea muncii e, astfel, plină de mici enclave profesionale (serviciile spitalicești, birourile miniștrilor etc.) funcționând ca niște cvasifamilii, în care șeful de serviciu, aproape întotdeauna bărbat, exercită o autoritate paternalistă, întemeiată pe învăluirea afectivă sau pe seducție, și care, deopotrivă supraîncărcat cu sarcini de muncă și asumându-și tot ce se petrece în instituție, oferă o protecție generalizată unui personal subaltern în principal feminin (infirmiere, asistente, secretare), care este, astfel, încurajat să investească intens, uneori patologic, în instituție și în cel care o încarnează.

Însă aceste șanse obiective se fac reamintite și într-un mod cât se poate de concret și de sensibil, și nu doar prin semnele de tot soiul ale ierarhiei în diviziunea muncii (medic/infirmieră, patron/secretară etc.), ci și prin toate manifestările vizibile ale diferențelor dintre sexe (ținută, haine, pieptănătură), și, în general, prin detaliile, aparent nesemnificative, ale comportamentelor cotidiene, care ascund nenumărate chemări imperceptibile la ordine[2]. Astfel, pe platourile de televiziune, femeile sunt aproape fără excepție cantonate în roluri minore, care sunt tot atâtea variante ale funcției de *„hostess"*, prin tradiție



rezervate „sexului slab"; când nu sunt flancate de un bărbat, pe care au menirea de a-l pune în valoare, și care, prin glume sau aluzii mai mult sau mai puțin transparente, se joacă cu toate ambiguitățile înscrise în relația de „cuplu", femeilor le e greu să se impună și să-și impună cuvântul, fiind exilate într-un rol convențional de „animatoare" sau de „prezentatoare". Iar când participă la o dezbatere publică, trebuie să lupte în permanență pentru a accede la cuvânt și pentru a reține atenția, iar subestimarea pe care trebuie s-o îndure este cu atât mai implacabilă cu cât nu se inspiră dintr-o rea-voință explicită, exercitându-se cu perfecta inocență a inconștienței: ele sunt întrerupte, iar răspunsul la întrebarea inteligentă pe care au pus-o e adresat, cu deplină bună-credință, unui bărbat (ca și cum respectiva întrebare n-ar fi putut proveni, prin definiție, de la o femeie). Acest soi de contestare a faptului că există le obligă de multe ori să recurgă, pentru a se impune, la armele celor slabi, care nu fac decât să întărească stereotipurile: strălucirea menită să apară ca un capriciu fără nici o justificare sau ca o exhibiție calificată imediat drept isterică; seducția care, în măsura în care se bazează pe o formă de recunoaștere a dominației, pare anume făcută pentru a întări relația existentă de dominație simbolică. Și ar trebui enumerate toate cazurile în care chiar și bărbații cei mai bine intenționați (violența simbolică, așa cum se știe, nu operează în ordinea intențiilor conștiente) comit acte de discriminare, excluzându-le pe femei, fără măcar a-și pune problema, din pozițiile de autoritate, reducându-le revendicările la simple capricii necesitând o vorbă de liniștire sau o mângâiere pe obraz[3], sau, dintr-o intenție aparent opusă, readucându-le și reducându-le, într-o oarecare măsură, la feminitatea lor, prin faptul de a atrage atenția asupra coafurii sau asupra altui detaliu corporal sau de a recurge la termeni de adresare familiari (prenumele) sau intimi („micuțo", „drăguță" etc.) într-o situație „formală" (un medic în prezența pacienților, de pildă) etc.; tot atâtea „alegeri" infinitezimale ale inconștientului care, cumulându-se, concură la construirea situației diminuate a femeilor, efectele lor cumulate fiind înregistrate de statisticile slabei reprezentări a femeilor în pozițiile de putere, economică și mai ales politică.

De fapt, nu este deloc exagerat să comparăm masculinitatea cu o noblețe. Pentru a ne convinge, e suficient să observăm logica, bine cunoscută kabililor, a *dublului standard*, cum spun anglo-saxonii, care instaurează o asimetrie radicală în evaluarea activităților masculine și feminine. Pe lângă faptul că bărbatul nu poate, fără a se înjosi, să se coboare la executarea unor sarcini desemnate, social, ca inferioare (printre altele și pentru că este exclus că poate să le ducă la bun sfârșit), aceleași sarcini pot fi nobile și dificile când sunt executate de bărbați,

sau nesemnificative și imperceptibile, facile și futile, când sunt executate de femei; așa cum ne reamintește diferența dintre bucătar și bucătăreasă, croitor și croitoreasă, e suficient ca bărbații să își asume sarcini reputate ca feminine și să le execute în afara sferei private, pentru ca acestea să fie, prin chiar acest fapt, înnobilate și transfigurate: „Munca", observă Margaret Maruani, „apare întotdeauna ca diferită după cum e realizată de bărbați sau de femei". Iar dacă statistica ne arată că meseriile așa-zis calificate revin mai curând bărbaților, în vreme ce sarcinile încredințate femeilor sunt „lipsite de calitate", este, în bună măsură, pentru că orice meserie, indiferent care, este calificată de faptul că e realizată de bărbați (care, din acest punct de vedere, sunt toți, prin definiție, de calitate)[4]. Astfel, tot așa cum cea mai deplină cunoaștere a scrimei nu-i putea deschide unui om de rând porțile nobilimii de spadă, nici linotipistele, a căror intrare în meseriile cărții a provocat vii rezistențe din partea bărbaților, ce se simțeau amenințați în mitologia lor profesională despre munca de înaltă calificare, nu sunt recunoscute ca profesând aceeași *meserie* ca și tovarășii lor de sex masculin, de care sunt despărțite printr-o simplă perdea, chiar dacă fac aceeași *muncă*: „Orice-ar face, linotipistele sunt dactilografe și nu au, prin urmare, nici o calificare. Orice-ar face, corectorii sunt profesioniști ai cărții și sunt, prin urmare, foarte calificați"[5]. Și, după lupte îndelungate ale femeilor pentru a-și face recunoscute calificările, sarcinile pe care schimbările tehnologice le-au redistribuit radical între bărbați și femei vor fi arbitrar recompuse astfel încât să sărăcească munca feminină, menținând, în mod decisiv, valoarea superioară a muncii masculine[6]. Vedem, astfel, că principiul kabil conform căruia munca femeii, sortită să se târască prin casă „ca musca în lapte, fără ca nimic să se vadă în afară"[7], e condamnată să rămână invizibilă, continuă să se aplice chiar și într-un context radical schimbat, așa cum atestă și faptul că femeile continuă să fie masiv private de titlul ierarhic corespunzător funcției lor reale.

Prin speranțele subiective pe care le impun, „așteptările colective", pozitive sau negative, tind să se înscrie în corpuri sub formă de dispoziții permanente. În felul acesta, conform legii universale a ajustării speranțelor la șanse, a aspirațiilor la posibilități, experiența prelungită și invizibil mutilată a unei lumi de la un capăt la altul sexuate tinde, descurajând-o, să provoace dispariția înclinației de a comite actele care nu sunt așteptate din partea femeilor – fără măcar a le fi refuzate. Așa cum arată această mărturie despre modificările de dispoziție rezultate dintr-o schimbare de sex, ea favorizează apariția unei „neputințe însușite" (*learned helplesness*): „Cu cât eram mai mult tratată ca o femeie, cu atât deveneam femeie. De voie, de nevoie,



mă adaptam. Dacă se presupunea că sunt incompetentă să bag în marșarier sau să deschid sticle, simțeam, în mod ciudat, că deveneam incompetentă. Dacă se considera că o valiză era prea grea pentru mine, în mod inexplicabil și eu o consideram la fel"[8]. Superbă evocare, făcută posibilă prin comparație, a acestui soi de efect Pygmalion inversat sau negativ ce se exercită atât de precoce și atât de continuu asupra femeilor, încât ajunge să treacă aproape în totalitate neobservat (mă gândesc, de exemplu, la felul în care părinții, profesorii și condiscipolii descurajează – sau, mai exact, „non-încurajează" – orientarea fetelor spre anumite filiere, tehnice și științifice în special: „Profesorii spun mereu că suntem prea fragile, și atunci... sfârșim prin a crede", „Tot timpul ni se repetă că filierele științifice sunt mai ușoare pentru băieți. Și atunci, obligatoriu..."). Și, în această logică, devine lesne de înțeles de ce însăși protecția „cavalerească", pe lângă faptul că poate conduce la excluderea femeilor sau servi la justificarea ei, poate contribui la ținerea femeilor la distanță de orice contact cu aspectele lumii reale „pentru care ele nu sunt făcute" întrucât aceste aspecte nu sunt făcute pentru ele.

Toate chemările la ordine înscrise în ordinea lucrurilor, toate injoncțiunile tăcute sau surdele amenințări inerente mersului normal al lumii se specifică, firește, în funcție de câmp, și diferența dintre sexe li se prezintă femeilor, în fiece câmp în parte, sub forme specifice, prin, de pildă, *definiția dominantă dată practicii* din fiecare câmp, pe care nimeni nu se gândește s-o perceapă ca fiind sexuată și, deci, s-o pună în discuție. Specific dominanților este faptul de a fi în măsură să-și facă recunoscut modul lor particular de a fi ca unul universal. În toate domeniile, definiția excelenței e încărcată cu implicații masculine, care au particularitatea de a nu fi perceptibile ca atare. Definiția unui post, în special a unuia de autoritate, include tot soiul de capacități și de aptitudini conotate sexual: dacă atâtea poziții sunt atât de greu de ocupat de către femei e pentru că sunt croite pentru bărbați, a căror virilitate a fost ea însăși construită prin opoziție cu femeile așa cum sunt ele astăzi. Pentru a reuși să dețină cu adevărat o anumită poziție, o femeie ar trebui să posede nu doar ceea ce e cerut în mod explicit în descrierea postului respectiv, ci și un întreg ansamblu de proprietăți pe care ocupanții masculini e necesar să le posede pentru ocuparea postului, o anumită statură fizică, o voce sau niște dispoziții precum agresivitatea, siguranța de sine, „distanța față de rol", autoritatea așa-zis naturală etc., pentru care bărbații au fost pregătiți și antrenați tacit tocmai în calitatea lor de bărbați.

Cu alte cuvinte, normele după care sunt măsurate femeile nu au nimic universal. Feminismul așa-numit *universalist*, ca urmare a fap-

tului că ignoră efectul de dominație și tot ceea ce universalitatea aparentă a dominantului datorează relației cu cel dominat – în cazul de față, tot ce ține de virilitate –, înscrie în definiția universală a ființei umane niște proprietăți istorice ale bărbatului viril, construit prin opoziție față de femei. Dar nici viziunea așa-zis *diferențialistă*, dat fiind că ignoră, și ea, ceea ce definiția dominantă datorează relației istorice de dominație și căutării diferenței constitutive pentru aceasta (căci ce este, până la urmă, virilitatea dacă nu o non-feminitate?), nu scapă, în preocuparea ei de a revaloriza experiența feminină, unei forme blânde de esențialism: așa cum negritudinea, în viziunea lui Senghor, accepta anumite trăsături ale definiției dominante a negrului, precum sensibilitatea, ea uită că „diferența" nu apare decât atunci când asupra celui dominat se adoptă punctul de vedere al dominantului și când tocmai lucrul de care ea caută să se diferențieze (lăudând, de pildă, precum Chodorow, *relatedness* prin opoziție cu *separateddness* masculină, sau, precum anumite avocate ale scrisului feminist, un raport particular cu corpul) este produsul unei relații istorice de diferențiere.

## *Ființa feminină ca „a fi perceput"*

Totul, în geneza habitusului feminin și în condițiile sale sociale de actualizare, concură la a face din experiența feminină cu privire la corp limita experienței universale a corpului-pentru-celălalt, neîncetat expus obiectivării operate de privirea și de discursul celorlalți. Raportul cu propriul corp nu se reduce la o „imagine a corpului", adică la reprezentarea subiectivă (*self-image* sau *looking-glass self*), asociată unui grad determinat de *self-esteem*, pe care un agent o are cu privire la efectele sociale ale acestuia (seducție, farmec etc.), care se constituie, în cea mai mare parte, plecând de la reprezentarea obiectivă a corpului, *feed-back* descriptiv și normativ operat de ceilalți (părinți, egali etc.). Acest model uită că întreaga structură socială este prezentă în inima interacțiunii, sub forma schemelor de percepție și de apreciere înscrise în corpurile agenților aflați în interacțiune. Aceste scheme, în care un grup își depune structurile sale de bază (precum mare/mic, puternic/slab, grosolan/fin etc.), se interpun încă de la origine între orice agent și propriul său corp, deoarece reacțiile și reprezentările pe care corpul său le provoacă la ceilalți și propria sa percepție a acestor reacții sunt ele însele construite conform acestor scheme: o reacție produsă plecând de la opozițiile mare/mic și masculin/feminin (precum toate judecățile de tipul „este prea mare pentru o fată", sau „e neplăcut pentru o fată", sau „pentru un băiat nu e grav", variantă a dictonului kabil: „Nu există tare pentru bărbați") constituie o ocazie de a-ți însuși schemele respective, care, întoarse de subiectul însuși asupra propriului corp, vor produce aceeași reacție, ca și un prilej de a resimți experiența practică a corpului propriu pe care acestea o provoacă.



În felul acesta, corpul perceput este de două ori determinat social. Pe de o parte, chiar și în ce are, aparent, mai natural (volumul, talia, greutatea, musculatura etc.), el este un produs social care depinde de condițiile sale sociale de producere prin diverse medieri, precum condițiile de muncă (în special cu deformările și bolile profesionale ce depind de acestea) și habitudinile alimentare. *Hexis*-ul corporal, în care intră atât conformația propriu-zis fizică a corpului („fizicul"), cât și felul de a-l „ține", ținuta, e considerat a exprima „ființa profundă", „natura" „persoanei" în adevărul ei, conform postulatului corespondenței dintre „fizic" și „moral" care generează cunoașterea practică sau cea raționalizată ce ne permite să asociem proprietăți „psihologice" și „morale" unor indicii corporale sau fiziognomonice (un corp mărunt și zvelt tinzând, de exemplu, să fie perceput ca semnul unei dominări virile a poftelor corporale). Însă acest limbaj al naturii, despre care se presupune că trădează ființa cea mai ascunsă și, în același timp, cea mai adevărată, este, de fapt, un limbaj al identității sociale, astfel naturalizate, sub forma, de pildă, a „vulgarității" sau a „distincției" așa-zis naturale.

Pe de altă parte, aceste proprietăți corporale sunt aprehendate prin intermediul unor scheme de percepție a căror utilizare în actele de evaluare depinde de poziția ocupată în spațiul social: taxinomiile aflate în vigoare tind să opună, ierarhizându-le, proprietățile cele mai frecvente la dominanți și pe cele cu cea mai mare frecvență la dominați (slab/gras, mare/mic, elegant/grosolan, fin/greoi etc.)[9]. Reprezentarea socială asupra propriului corp, de care fiecare agent trebuie să țină seama, și chiar de foarte devreme, se obține, astfel, prin aplicarea unei taxinomii sociale a cărei origine este aceeași cu a corpurilor asupra cărora se aplică[10]. Astfel, privirea nu este o simplă putere universală și abstractă de obiectivare, așa cum voia Sartre; este o putere simbolică, a cărei eficacitate depinde de poziția relativă a celui care percepe și a celui care e perceput și de gradul în care schemele de percepție și de apreciere aplicate sunt cunoscute și recunoscute de cel asupra căruia ele se aplică.

Experiența practică a corpului, care ia naștere în aplicarea asupra corpului propriu a schemelor de bază provenite din încorporarea structurilor sociale, și care este neîncetat întărită de reacțiile, generate con-

form acelorași scheme, pe care corpul propriu le provoacă la ceilalți, este unul dintre principiile construirii, în fiecare agent, a unui raport durabil cu propriul corp: modul particular de a „ține" corpul, de a-l prezenta celorlalți exprimă, mai presus de orice, distanța dintre corpul resimțit în mod practic și corpul legitim, și, prin chiar acest fapt, o anticipare practică a șanselor de succes ale interacțiunilor care contribuie la definirea acestor șanse (prin trăsături îndeobște descrise ca siguranță, încredere în sine însuși, ușurință etc.). Probabilitatea de a-ți resimți propriul corp în jenă (forma prin excelență a experienței „corpului alienat"), nesiguranță, timiditate sau rușine este cu atât mai mare cu cât mai mare e disproporția dintre corpul cerut din punct de vedere social și raportul practic cu corpul pe care îl impun privirile și reacțiile celorlalți. Ea variază foarte mult în funcție de sex și de poziția în spațiul social. Astfel, opoziția dintre mare și mic, care, așa cum nenumărate experiențe arată, reprezintă unul dintre principiile fundamentale ale experienței pe care agenții o au despre propriul lor corp și despre utilizarea practică pe care i-o dau, în special prin locul pe care i-l acordă[11] (reprezentarea comună acordându-i bărbatului poziția dominantă, aceea a protectorului care învăluie, supraveghează, privește de sus etc.[12]), se specifică în funcție de sexe, care ele însele sunt gândite prin intermediul acestei opoziții. Conform unei logici care poate fi observată și în relațiile dintre dominanți și dominați în sânul spațiului social, și care face ca și unii, și ceilalți să aplice aceeași opoziție, *dând, însă, valori opuse termenilor pe care ea îi opune*, constatăm, împreună cu Seymour Fisher, că bărbații tind să se arate nemulțumiți de acele părți ale corpului lor pe care le consideră „prea mici", în vreme ce femeile își îndreaptă criticile mai curând spre acele regiuni ale corpului lor care le par „prea mari".

Dominația masculină, care constituie femeile în obiecte simbolice, a căror ființă (*esse*) este un „a fi perceput" *(percipi)*, are ca efect plasarea lor într-o stare de permanentă nesiguranță corporală, sau, mai exact, de dependență simbolică: ele există, în primul rând, prin și pentru privirea celorlalți, altfel spus ca niște *obiecte* primitoare, atrăgătoare, disponibile. Noi așteptăm de la ele să fie „feminine", adică zâmbitoare, simpatice, prevenitoare, supuse, discrete, reținute, chiar șterse. Iar pretinsa „feminitate" nu e, deseori, decât o formă de complezență față de așteptările masculine, reale sau presupuse, mai cu seamă în materie de extindere a *ego*-ului. În consecință, raportul de dependență față de ceilalți (și nu doar față de bărbați) tinde să devină constitutiv pentru ființa femeilor.

Această *heteronomie* se află la originea unor dispoziții precum dorința de a atrage atenția și de a plăcea, denumită uneori cochetărie,



sau precum propensiunea de a aștepta mult de la dragoste, singura capabilă, cum spune Sartre, de a procura sentimentul îndreptățirii în particularitățile cele mai contingente ale ființei, și în primul rând ale corpului[13]. Aflate tot timpul sub privirile celorlalți, ele sunt condamnate să resimtă constant distanța dintre corpul real, de care sunt înlănțuite, și corpul ideal de care se străduiesc permanent să se apropie[14]. Având nevoie de privirea altcuiva pentru a se constitui, ele se orientează tot timpul, în practica lor, după evaluarea anticipată a prețului pe care aparența lor corporală, felul de a-și purta corpul și de a-l prezenta va putea să-l primească (de unde o propensiune, mai mult sau mai puțin marcată, spre autodenigrare și spre încorporarea judecății sociale sub formă de jenă corporală sau de timiditate).

În mica burghezie, care, ca urmare a poziției pe care o ocupă în spațiul social, este cu deosebire expusă tuturor efectelor anxietății față de privirea socială, ating femeile forma extremă a alienării lor simbolice. (Ceea ce înseamnă că efectele poziției sociale pot, în anumite cazuri, precum acesta, să întărească efectele sexului sau, în altele, să le atenueze, fără ca vreodată, din câte se pare, să le anuleze. *A contrario*, practicarea intensivă a unui sport determină, la femei, o profundă transformare a experienței subiective și obiective a corpului: încetând a mai exista doar pentru altcineva sau, ceea ce semnifică același lucru, pentru oglindă (instrument ce ne permite nu doar să ne vedem, ci să încercăm să vedem cum anume suntem văzuți și să ne oferim spre vedere așa cum dorim să fim văzuți), de a fi doar un lucru făcut spre a fi privit sau care trebuie privit în vederea pregătirii pentru a fi privit, el se transformă din corp pentru altul în corp pentru sine, din corp pasiv și acționat în corp activ și acționant; în vreme ce, în ochii bărbaților, femeile care, rupând relația tacită de disponibilitate, își reapropriază, întrucâtva, propria imagine corporală, și, prin aceasta, propriul corp, apar ca ne-„feminine", dacă nu chiar ca lesbiene – afirmarea independenței intelectuale, care se traduce și prin manifestări corporale, producând efecte cu totul asemănătoare[15]. În general vorbind, accederea la putere, oricare ar fi aceasta, le plasează pe femei într-o situație de *double bind*: dacă acționează asemeni bărbaților, se expun la pierderea atributelor obligatorii ale „feminității", punând, astfel, la îndoială dreptul natural al bărbaților la pozițiile de putere; dacă acționează ca niște femei, par incapabile și neadaptate situației. Aceste așteptări contradictorii nu fac decât să le continue pe cele la care ele sunt în mod structural expuse ca obiecte pe piața bunurilor simbolice, invitate în același timp să facă totul pentru a plăcea și a seduce, și somate să respingă manevrele de seducție pe care acest soi de supunere prejudicială la verdictul privirii masculine poate părea că le provoacă. Această combinație contradictorie de închidere și deschidere, de reținere și seducție este cu atât mai greu de realizat cu cât este supusă aprecierii

bărbaților, care pot comite erori de interpretare inconștiente sau interesate. Astfel încât, așa cum observa o informatoare, în fața glumelor sexuale, femeile nu au, cel mai adesea, altă alegere decât să se excludă sau să participe, cel puțin pasiv, pentru a încerca să se integreze, dar expunându-se, atunci, la a nu mai putea să protesteze dacă devin victime ale sexismului sau ale hărțuirii sexuale.

Sandra Lee Bartky, care propune una dintre cele mai ascuțite descrieri ale experienței feminine a corpului, greșește, după părerea mea, atunci când atribuie doar acțiunii, fără îndoială deosebit de importante, a „complexului modă-frumusețe" *(fashion beauty complex)* inculcarea, la femei, a unor „profunde anxietăți referitoare la propriul corp" și a unui „sentiment acut al nedemnității corporale"[16]. Dacă efectul acestor instituții este incontestabil, nu poate fi, totuși, vorba decât de o întărire a efectului relației fundamentale care instituie femeia în poziție de ființă-percepută condamnată să se perceapă pe sine prin intermediul categoriilor dominante, adică masculine. Și, pentru a înțelege „dimensiunea masochistă" a dorinței feminine, adică a acelui soi de „erotizare a relațiilor sociale de dominație"[17] care face ca, așa cum tot Sandra Lee Bartky spune, „pentru multe femei, un statut dominant al bărbaților să fie excitant"[18], trebuie să lansăm ipoteza că femeile le cer bărbaților (ca și, dar doar în al doilea rând, instituțiilor „complexului modă-frumusețe") să le ofere subterfugii pentru reducerea „sentimentului lor de deficiență corporală". Or, se poate presupune că privirea celor puternici, care face legea, în special asupra celorlalți bărbați, este cu atât mai aptă să îndeplinească această funcție de reasigurare[19].

### *Viziunea feminină despre viziunea masculină*

Structura își impune constrângerile asupra ambilor termeni ai relației de dominație, deci și asupra dominanților înșiși, care pot beneficia de pe urma ei fiind, totuși, cum spune Marx, „dominați de propria lor dominație". Și aceasta pentru că, așa cum demonstrează suficient toate jocurile asociate opoziției dintre mare și mic, dominanții nu pot evita să-și aplice lor înșiși, adică propriului corp și asupra a tot ce sunt și fac, schemele inconștientului care, în cazul lor, generează exigențe extraordinare – așa cum presimt, și cum recunosc tacit, femeile care nu vor un bărbat mai scund decât ele. Se cuvine, deci, să analizăm, în contradicțiile ei, experiența masculină a dominației, adresându-ne, în acest scop, Virginiei Woolf, dar nu atât autoarei acelor titluri clasice, la nesfârșit citate, ale feminismului care sunt *A Room of One's Own (O cameră numai pentru mine)* sau *Three Guineas (Trei guinee)*, cât romancierei din *To the Lighthouse (Spre Far)*, care, grație, fără îndoială, anamnezei înlesnite de travaliul scrierii[20], propune o evocare a relațiilor dintre sexe debarasată de toate clișeele despre sex, bani și putere pe care textele sale teoretice mai continuă, încă, să le vehiculeze. Putem, într-adevăr, recunoaște, în fundalul acestei povestiri, o evocare incomparabil de lucidă asupra privirii feminine, ca însăși deosebit de lucidă cu privire la efortul disperat, și oarecum patetic în inconștiența sa triumfătoare, pe care orice bărbat trebuie să-l facă pentru a fi la înălțimea propriei idei copilărești despre bărbat.

Tocmai această luciditate neliniștită și indulgentă e evocată de Virginia Woolf, încă din primele pagini ale romanului său. Este posibil, într-adevăr, ca, spre deosebire de doamna Ramsay, care se teme ca soțul ei să nu fi fost auzit, majoritatea cititorilor, în special masculini, să nu înțeleagă și poate chiar să nu realizeze, la o primă lectură, situația stranie, și chiar puțin ridicolă, în care s-a pus domnul Ramsay: „Deodată, un strigăt puternic, ca al unui somnambul pe jumătate treaz, un strigăt în care se deslușea ceva cam de felul: *Sub ploaia de gloanțe și obuze* îi răsună în ureche cu o extremă intensitate, și o făcu să se întoarcă îngrijorată, pentru a vedea dacă-l mai auzise cineva"[21]. Și este foarte posibil ca ei să nu înțeleagă nici atunci când, câteva pagini mai jos, domnul Ramsay este surprins de alte personaje, de Lily Briscoe și prietenul ei. Abia treptat, prin intermediul viziunilor diferite pe care diferite personaje le-au putut avea asupra faptelor, vor înțelege ei comportarea domnului Ramsay și îngrijorarea soției sale în ceea ce-l privește: „Și obiceiul lui de a-și vorbi cu glas tare, sau de a recita versuri în gura mare, punea din ce în ce mai mult stăpânire pe el, din păcate, pentru că uneori era foarte supărător"[22]. Același domn Ramsay care, în prima pagină a romanului, apăruse ca un formidabil personaj masculin, și patern pe deasupra, este prins, acum, în flagrant delict de infantilism.

Întreaga logică a personajului derivă din această aparentă contradicție. Domnul Ramsay, asemeni regelui arhaic evocat de Benveniste în *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, este cel ale cărui cuvinte sunt *verdicte*; cel care poate nimici cu o frază „bucuria extraordinară" a fiului său, James, în vârstă de șase ani, preocupat în exclusivitate de plimbarea la far de a doua zi („Dar mâine n-o să fie frumos, zise tatăl său, oprindu-se în fața ferestrei salonului"). Previziunile lui au puterea de a se verifica singure, adică de a se adeveri: fie că acționează ca niște ordine, binecuvântări sau blesteme care fac, magic, să se întâmple ceea ce anunță; fie că, printr-un efect

infinit mai teribil, enunță pur și simplu ceea ce se anunță prin semne accesibile doar preștiinței vizionarului cvasidivin, capabil de a da dreptate lumii, de a dubla forța legilor naturii naturale sau sociale transformându-le în legi ale rațiunii și experienței, în niște enunțuri deopotrivă raționale și rezonabile ale științei și înțelepciunii. Previziune științifică, constatarea imperativă a profeției paterne expediază viitorul în trecut; previziune a înțelepciunii, ea conferă acestui viitor ireal încă sancțiunea experienței și a conformismului absolut pe care-l implică.

În principal, tocmai prin intermediul celui care deține monopolul violenței simbolice legitime (și nu doar al potenței sexuale) în interiorul familiei se exercită acțiunea psihosomatică ce conduce spre somatizarea legii. Cuvintele paterne au un efect magic de constituire, de numire creatoare pentru simplul motiv că vorbesc direct corpului, care, așa cum ne reamintește Freud, interpretează metaforele în sens literal; iar dacă „vocațiile“ par, îndeobște, atât de miraculos ajustate la locurile efectiv accesibile (în funcție de sex, dar și de rangul conferit de origine și de atâtea alte variabile), aceasta se datorează, fără îndoială, în mare parte faptului că, chiar și atunci când par a nu asculta decât de arbitrarul bunului-plac, spusele și judecățile acelei *paterna potestas*, care contribuie din plin la modelarea lor, emană de la un personaj modelat el însuși de și pentru cenzurile necesității, ajuns, astfel, să aibă ca principiu al plăcerii principiul realității.

Adeziune necondiționată la ordinea lucrurilor, modul patern tranșant de a fi se opune înțelegerii materne, care obiectează verdictului patern o contestare a necesității și o afirmare a contingenței întemeiate pe un pur act de credință – „Dar *s-ar putea* să se facă frumos... *mă aștept* să se facă frumos[23]“ –, și care acordă o adeziune bazată pe evidență legii dorinței și a plăcerii, dublată, însă, de o dublă concesie condițională făcută principiului realității: „«Da, bineînțeles, dacă mâine o să fie frumos, spuse doamna Ramsay. Dar va trebui să te scoli cu noaptea în cap», adăugă ea“. *Nu*-ul tatălui nu are nevoie nici să se enunțe și nici să se justifice: nu există, pentru o ființă rațională („Fii rezonabil“, „Mai târziu ai să înțelegi“), altă alegere decât să se plece fără cuvinte în fața forței majore a lucrurilor. Cuvântul tatălui nu este niciodată mai teribil, în solicitudinea lui nemiloasă, ca atunci când se situează în logica predicției profilactice, care nu prevestește viitorul temut decât pentru a-l exorciza („ai să sfârșești rău“, „ai să ne faci pe toți de rușine“, „n-ai să iei niciodată bacalaureatul“), și a cărui confirmare adusă de fapte prilejuiește un triumf retrospectiv („ți-am spus eu“), compensație deziluzionată a suferinței pricinuite de decepția de a nu fi fost contrazis („speram să mă contrazici“).



Tocmai acest realism morocănos, complice al ordinii lumii, este cel care face să se dezlănțuie furia tatălui, ură îndreptată, ca în revolta adolescentină, nu atât împotriva necesității pe care discursul patern pretinde a o dezvălui, cât împotriva arbitrarei adeziuni pe care părintele atotputernic i-o acordă, dovedindu-și, în felul acesta, slăbiciunea: slăbiciune a complicității resemnate, care acceptă fără nici o rezistență; slăbiciune a complezenței, care obține satisfacție și vanitate din plăcerea crudă de a *dezamăgi*, adică de a-și împărtăși propria deziluzie, propria resemnare, propria înfrângere. „Dacă ar fi avut la îndemână un topor, un vătrai sau orice armă cu care ar fi putut sfredeli pieptul lui taică-su, omorându-l pe loc, James ar fi înșfăcat-o la repezeală. Atât de extreme erau emoțiile pe care domnul Ramsay le stârnea în inima copiilor, prin simpla sa prezență, când îl vedeau stând așa ca acum, *îngust* ca un *cuțit*, *tăios* ca *lama cuțitului*, rânjind sarcastic, nu numai din plăcerea de a-și dezamăgi fiul și de a-și ridiculiza soția, care era de o mie de ori mai bună decât el din toate punctele de vedere (așa gândea James), ci și dintr-o tainică îngâmfare pricinuită de *precizia* aprecierilor sale“[24]. Revoltele cele mai radicale ale copilăriei și adolescenței sunt, poate, îndreptate nu atât împotriva tatălui, cât împotriva supunerii spontan acordate tatălui supus, împotriva primei mișcări, aceea de a-i da ascultare și de a ceda argumentelor lui.

În acest punct, grație indeterminării pe care o permite utilizarea stilului indirect liber, se trece pe nesimțite de la punctul de vedere al copiilor asupra tatălui la punctul de vedere al tatălui asupra lui însuși. Punct de vedere care nu are, de fapt, nimic personal, dat fiind că, în calitatea lui de punct de vedere dominant și legitim, el nu este altceva decât înalta idee despre sine pe care are dreptul și datoria să și-o formeze despre sine cel care înțelege să realizeze în ființa sa datoria de a fi pe care lumea socială i-o încredințează – aici, idealul de bărbat și de tată pe care el *trebuie* să-l înfăptuiască: „Ceea ce spunea era perfect adevărat. Era mereu adevărat. Ar fi fost incapabil să rostească un neadevăr; niciodată nu falsifica un fapt; niciodată nu îndulcea un cuvânt dezagreabil, pentru a fi pe placul cuiva sau a-i face să-i convină unuia sau altuia, oricine ar fi fost acela, și cu atât mai puțin propriilor săi copii, carne din carnea lui și sânge din sângele lui și care încă de mici trebuiau să fie conștienți că viața e dificilă; că nu te joci cu realitatea și că trecerea noastră către acele tărâmuri fabuloase unde ni se sting cele mai luminoase speranțe și unde fragilele noastre bărcuțe sunt înghițite de beznă (ajuns aici, domnul Ramsay *se îndrepta din șale* și își mijea ochii mici, albaștri, *scrutând orizontul*) presupune, mai înainte de orice, curaj, adevăr și tărie de a îndura“[25].

Privită din acest unghi, duritatea gratuită a domnului Ramsay nu mai este efectul unei pulsiuni la fel de egoiste ca și plăcerea de a deziluziona; ci afirmarea liberă a unei alegeri, aceea a rectitudinii și, de asemenea, a dragostei paterne înțelese așa cum se cuvine, care, refuzând să se lase în voia facilității vinovate a unei indulgențe feminine, și orb materne, trebuie să se facă expresia necesității lumii în ce are ea mai nemilos. Este, desigur, ceea ce semnifică metafora cuțitului și a lamei, pe care o interpretare naiv freudiană ar aplatiza-o, și care, ca la kabili, plasează rolul masculin – termenul și metafora teatrale, pentru o dată, se impun – pe latura tăierii, a violenței, a omorului, adică pe latura unei ordini culturale construite împotriva fuziunii originare cu natura maternă și împotriva lăsării în voia lucrurilor, abandonării pulsiunilor și impulsurilor naturii feminine. Începem să bănuim că și călăul e victimă și că rostirea paternă e expusă, tocmai ca urmare a puterii ei, să transforme probabilul în destin.

Iar acest sentiment nu poate decât să se amplifice atunci când descoperim că tatăl cel inflexibil, care, cu o frază fără drept de apel, a ucis visele fiului său, este surprins jucându-se ca un copil, oferindu-le celor care „încălcaseră un domeniu privat", Lily Briscoe și prietenului ei, „ceva la care n-ar fi trebuit să asiste"[26]: fantasmele unei *libido academica* ce se exprimă, metaforic, prin jocurile de război. Trebuie, însă, citată în întregime prelunga reverie pe care poemul lui Tennyson i-o declanșează domnului Ramsay, și în care evocarea aventurii războinice – șarja din Valea Morții, bătălia pierdută și eroismul comandantului („Și totuși n-o să moară *culcat la pământ*; o să afle un colț de stâncă unde, *cu ochii pironiți* asupra furtunii [...] *va muri în picioare*") – se combină intim cu gândul anxios la soarta postumă a filosofului („Până la litera Z nu ajunge decât un om într-o generație", „N-o să ajungă niciodată până la R"): „Dar la urma urmelor, continuă el să se întrebe, câți oameni, dintr-o mie de milioane, ajung până la litera Z? Desigur, conducătorul unei coloane de speranțe pierdute putea să-și pună această întrebare și să-și răspundă, fără a trăda expediția ce-l urma: «Poate că unul». *Unul dintr-o generație*. Și atunci, poate fi el învinuit că nu-i acel unul? Din moment ce s-a străduit onest, *din moment ce a dăruit ce era mai bun într-însul*, până nu-i mai rămăsese nimic de dăruit? Și *faima* acelui unul, cât durează? Dar este oare îngăduit, chiar unui erou pe moarte, să-și pună întrebarea, înainte de a închide ochii, în ce fel va vorbi omenirea despre el mai târziu? Faima va dura poate două mii de ani [...] Cine, dar, l-ar putea învinui pe conducătorul acelei coloane a speranțelor pierdute care, la urma urmei, se cățărase *destul de sus* pentru a putea desluși zădărnicia anilor și stingerea stelelor, cine l-ar învinui pentru că, înainte ca moartea



să-i fi încremenit mădularele în nemișcare, și-a înălțat *la tâmplă*, cu oarecare solemnitate, degetele amorțite și și-a *îndreptat umerii*, astfel încât expediția de salvare, când va sosi, să-l găsească mort la datorie, *în postura de brav ostaș*? Domnul Ramsay își *îndreptă umerii* și rămase *țeapăn* lângă urnă. Cine-l va învinui dacă, stând astfel, nemișcat, o clipă, gândul îi rătăcește la *faimă*, la expediția de salvare, la *movili* înălțați peste osemintele lui de către *discipoli recunoscători*? Și cine, în sfârșit, îl va învinui pe conducătorul coloanei sortite pieirii..."[27]

Tehnica trecerii dintr-o imagine în alta, atât de dragă Virginiei Woolf, face aici minuni. Aventura războinică și faima ce-o consacră fiind o metaforă a aventurii intelectuale și a capitalului simbolic de celebritate pe care aceasta îl urmărește, *illusio* ludică permite reproducerea cu un grad mai mare de derealizare, deci cu costuri mai mici, a acelei *illusio* academice a existenței obișnuite, cu mizele ei vitale și investițiile ei pasionate – adică a tot ce animă discuțiile domnului Ramsay cu discipolii săi: ea autorizează travaliul de dezinvestire parțială și controlată necesar pentru asumarea și depășirea deziluziei („El nu avea geniu; nici nu pretindea așa ceva"[28]), salvând, totuși, acea *illusio* fundamentală, investiția în jocul ca atare, convingerea că jocul merită, oricum, jucat, până la capăt, și conform regulilor (pentru că, la urma urmei, până și ultimul soldat poate întotdeauna măcar să moară „în picioare"...) Această investiție viscerală, a cărei expresie este în primul rând *posturală*, se realizează sub formă de poze, de poziții sau de gesturi corporale orientate, toate, în direcția rectitudinii, a erecției corpului ori a substitutelor lui simbolice, tumulii sau statuia.

*Illusio* originară, care este constitutivă pentru masculinitate, se află, fără îndoială, la temelia lui *libido dominandi* în toate formele ei specifice pe care le îmbracă în diferitele câmpuri[29]. Ea este cea care face ca bărbații (spre deosebire de femei) să fie socialmente instituiți și instruiți astfel încât să se lase prinși, ca niște copii, în toate jocurile care le sunt socialmente repartizate, și a căror formă prin excelență o reprezintă războiul. Lăsându-se surprins într-o visare treaza care traduce vanitatea puerilă a investițiilor sale cele mai profunde, domnul Ramsay dezvăluie, brusc, că jocurile cărora li se dedică, asemeni tuturor celorlalți bărbați, sunt niște jocuri de copil – care nu sunt percepute în adevărul lor pentru că tocmai *complicitatea colectivă* le conferă necesitatea și realitatea evidențelor împărtășite. Faptul că, dintre jocurile constitutive ale existenței sociale, cele considerate serioase sunt rezervate bărbaților, în vreme ce femeile sunt sortite copiilor și copilăriilor („își înclină capul, năucă și orbită [...] Nu mai

era nimic de spus“[30]), face să se uite că și bărbatul e un copil care se joacă de-a bărbatul. Alienarea generică se află la originea privilegiului specific: tocmai pentru că bărbații sunt dresați să recunoască jocurile sociale ce au ca miză o formă oarecare de dominație și pentru că sunt desemnați de foarte devreme, în special prin riturile de instituire, ca dominanți, fiind înzestrați, în acest sens, cu *libido dominandi*, au ei privilegiul cu dublu tăiș de a se deda jocurilor pentru dominație.

Cât privește femeile, acestea au privilegiul, *total negativ*, de a nu se lăsa amăgite de jocurile în care se dispută privilegiile și, în cea mai mare parte a timpului, de a se lăsa prinse în ele, cel puțin nu direct, la persoana întâi. Ele pot, chiar, să le surprindă vanitatea și, atâta timp cât nu sunt angajate în ele prin procură, să se uite cu indulgență amuzată la eforturile „bărbatului-copil“ de a se preface bărbat și la disperările copilărești în care-l aruncă eșecurile. Ele pot adopta asupra celor mai serioase jocuri punctul de vedere distant al spectatorului care observă furtuna de pe țărm – ceea ce le poate face să fie percepute ca frivole și incapabile să se intereseze de lucrurile serioase, precum politica. Această distanță fiind, însă, un efect al dominației, ele sunt aproape întotdeauna condamnate să participe, printr-o solidaritate afectivă cu jucătorul ce nu presupune o adevărată participare intelectuală și afectivă la joc, și care face din ele, foarte adesea, niște suporteri necondiționați dar prost informați cu privire la realitatea jocului și a mizelor[31].

Astfel, doamna Ramsay înțelege imediat situația jenantă în care s-a pus soțul ei recitând cu voce tare „Șarja brigadei de cavalerie ușoară“. Ea se teme nu atât de suferința pe care poate să i-o pricinuiască ridicolul faptului de a fi fost surprins astfel, cât de aceea aflată la originea comportamentului său ciudat. Întregul său comportament o va spune atunci când, rănit, și redus, astfel, la adevărul său de copil mare, tatăl sever, care tocmai cedase gustului său (compensatoriu) „de a-și dezamăgi fiul și de a-și ridiculiza soția“[32], va veni să-i solicite compasiunea pentru o suferință născută din *illusio* și deziluzie: „Mângâie capul lui James, transferă asupra băiatului ceea ce simțea pentru soț“[33]. Printr-una din acele condensări pe care le îngăduie logica practicii, doamna Ramsay, într-un gest de protecție afectuoasă pentru care întreaga sa ființă socială o destinează și o pregătește[34], operează o identificare între micul bărbat care tocmai a descoperit insuportabila negativitate a realului și adultul care acceptă să comunice întregul adevăr al confuziei aparent fără limite în care l-a aruncat „dezastrul“ său. Amintind explicit verdictul pe care-l dăduse despre plimbarea la far și cerându-i doamnei Ramsay iertare pentru brutali-



tatea cu care l-a aplicat (mângâie „nu fără o anumită timiditate, picioarele goale ale fiului său“; propune „foarte umil“ să se ducă să ceară părerea gărzii de coastă), domnul Ramsay trădează cât se poate de clar faptul că acest refuz grosolan întreține o relație cu scena ridicolă și cu jocul lui *illusio* și al deziluziei[35]. Chiar dacă are grijă să-și ascundă clarviziunea, fără îndoială pentru a proteja demnitatea soțului ei, doamna Ramsay știe foarte bine că nemilosul verdict emană de la o ființă demnă de milă care, ea însăși victimă a verdictelor inexorabile ale realului, are nevoie de milă; descoperim ceva mai târziu că ea cunoștea perfect punctul sensibil, în care soțul ei putea fi oricând atins: „– Ah, dar cât timp crezi c-o să mai fie citit? întrebă cineva. Era ca și cum ar fi avut antene tremurătoare, proiectate în afara ei, și care, interceptând anumite fraze, i le impuneau în sfera atenției. Și aceasta era una dintre acele anumite fraze. Presimțea pericol pentru soțul ei. O asemenea întrebare era menită, cu siguranță, să ducă la o ripostă care să-i amintească de propria lui ratare. «Cât timp o să mai fie citite cărțile lui?», se va întreba pe dată[36]“. Dar poate că ea nu face decât să cadă, astfel, victimă unei ultime strategii, aceea a bărbatului nefericit care, prefăcându-se copil, se asigură că trezește dispozițiile spre compasiunea maternă care sunt atribuite, în mod structural, femeilor[37].

Ar trebui să cităm aici extraordinarul dialog cu cuvinte acoperite în care doamna Ramsay își menajează continuu soțul, în primul rând acceptând miza aparentă a scenei de familie, în loc să profite, de pildă, de disproporția dintre furia domnului Ramsay și cauza ei declarată. Fiecare din frazele, aparent anodine, ale celor doi locutori angajează mize cu mult mai mari, mai fundamentale, și fiecare dintre cei doi adversari-parteneri știe acest lucru, ca urmare a cunoașterii intime, aproape perfecte, a interlocutorului, care, cu prețul unui minimum de complicitate în rea-credință, îi permite să angajeze cu el, legat de *nimicuri*, niște conflicte ultime despre *totul*. Această logică a lui totul *și* nimic le lasă interlocutorilor libertatea de a alege, în fiecare moment, fie neînțelegerea cea mai deplină, care reduce discursul advers la absurd reducându-l la obiectul lui aparent (aici, cum va fi vremea a doua zi), fie înțelegerea, și ea la fel de deplină, care constituie condiția tacită atât a disputei prin subînțelesuri, cât și a împăcării. „«Nu există nici cea mai mică speranță să se poată face a doua zi plimbarea la Far», îi taie vorba, răstit, domnul Ramsay. «Dar cum putea ști? îl întrebă ea. Vântul își schimbă deseori direcția.» Extraordinara lipsă de rațiune a acestei remarci și absurditatea spiritului feminin îl făceau să turbeze de furie. El se avântase călare în Valea Morții, fusese făcut țăndări și se înfiorase și iată că acum ea nu putea ține piept realității; îi determina pe copii să spere în lucruri absolut imposibile; *de fapt, mințea.* Bătu din picior pe treapta de piatră. – Fir-ai să fii! strigă. «*Dar ce mare*

*grozăvie spusese? Doar* că s-ar putea ca mâine să fie frumos. Și, într-adevăr, s-ar putea.» «Ba nu s-ar putea, când barometrul e în scădere și vântul suflă dinspre vest.»"[38]

Doamna Ramsay datorează condiției sale de femeie extraordinara ei perspicacitate, aceea care, de pildă, atunci când aude una dintre acele discuții dintre bărbați despre niște subiecte atât de futil-serioase precum rădăcina cubică sau pătrată, Voltaire și Madame de Staël, caracterul lui Napoleon sau sistemul francez de proprietate rurală, îi permite să „pătrundă prin vălul fiecăreia dintre persoanele de față"[39]. Străină de jocurile masculine și de exaltarea obsesională a eului și a pulsiunilor lui sociale pe care acestea o impun, ea vede cât se poate de natural că luările de poziție aparent cele mai pure și mai pasionate pentru sau contra lui Walter Scott nu se datorează, deseori, decât dorinței „de a ieși în față" (încă una din mișcările fundamentale ale corpului, apropiată de acel „a face față" al kabililor), asemeni lui Tansley, altă încarnare a egotismului masculin: „... va fi mereu așa până când o să obțină catedra, sau până o să-și găsească o nevastă; și atunci n-o să mai fie obligat să spună întruna: «Eu – Eu – Eu». Pentru că la asta se rezuma critica lui la adresa sărmanului Sir Walter, – sau era vorba de Jane Austen? «Eu – Eu – Eu.» Se gândea numai la el, la impresia pe care o făcea asupra celorlalți, lucru de care doamna Ramsay își putea da seama după sunetul vocii lui, după tonul emfatic, după stângăcia lui. Succesul i-ar prinde bine"[40].

În realitate, femeile sunt rareori atât de libere de orice dependență, dacă nu față de jocurile sociale, cel puțin față de bărbații care le joacă, pentru a împinge decepția până la acest soi de compasiune puțin condescendentă pentru *illusio* masculină. Întreaga lor educație le pregătește, dimpotrivă, să intre în joc *prin procură*, adică într-o poziție în același timp exterioară și subordonată, și să acorde *preocupării* masculine, precum doamna Ramsay, un soi de atenție înduioșată și de înțelegere încrezătoare, generatoare *și* a unui profund sentiment de securitate[41]. Excluse din jocurile puterii, ele sunt pregătite să ia parte la aceste jocuri prin intermediul bărbaților angajați în ele, indiferent că e vorba de soț sau, asemeni doamnei Ramsay, de fiu: „[...] mama lui, urmărindu-l cum rotea cu mână sigură foarfecele în jurul răcitorului, și-l închipuia fie așezat într-un fotoliu de judecător, înveșmântat în roșu și hermină, fie întreprinzând o acțiune gravă, capitală, într-un moment de criză a treburilor de stat"[42].

Originea acestor dispoziții afective se află în statutul care îi e acordat femeii în diviziunea muncii de dominație: „Femeile", spune Kant, „nu își mai pot apăra personal drepturile și treburile civile ce le revin



de a face război; ele nu pot s-o facă decât prin intermediul unui reprezentant"[43]. Renunțarea, pe care Kant o impută naturii feminine, se află înscrisă în străfundul dispozițiilor constitutive ale habitusului, o a doua natură ce nu prezintă nicicând cu mai multă evidență aparența naturii ca atunci când *libido* socialmente instituită se împlinește într-o formă particulară de *libido*, în înțelesul obișnuit de dorință. Socializarea diferențiată dispunându-i pe bărbați să iubească jocurile de putere și pe femei să-i iubească pe bărbații care le joacă, charisma masculină este, în bună măsură, farmecul puterii, seducția pe care deținerea puterii o exercită, prin ea însăși, asupra unor corpuri ale căror pulsiuni și dorințe chiar sunt politic socializate[44]. Dominația masculină își află unul dintre cele mai bune suporturi în necunoașterea pe care o favorizează aplicarea asupra dominantului a categoriilor de gândire produse în chiar sânul relației de dominație, și care poate conduce spre acea formă-limită de *amor fati* care este iubirea față de dominant și de dominația lui, *libido dominantis* (dorința dominantului) care implică renunțarea de a exercita la persoana întâi *libido dominandi* (dorința de a domina).

# III
# Permanențe și schimbare

Era nevoie de întreaga acuitate a Virginiei Woolf și de infinitul rafinament al scrisului ei pentru a împinge analiza până la efectele cele mai bine ascunse ale unei forme de dominație care se află înscrisă în întreaga ordine socială și operează în întunericul corpurilor, în același timp mize și cauze ale eficacității ei. Și poate că s-ar cuveni să apelăm la autoritatea autoarei romanului *A Room of One's Own* și pentru a conferi un plus de credibilitate reamintirii constantelor ascunse ale relației de dominație sexuală – atât de puternici sunt factorii care, pe lângă simpla cecitate, înclină spre ignorarea lor (precum mândria legitimă a unei mișcări feministe împinse să pună accentul pe progresele asigurate de propriile ei lupte).

Surprinzătoare constatare, într-adevăr, aceea a extraordinarei autonomii a structurilor sexuale în raport cu structurile economice, a modurilor de reproducere în raport cu modurile de producție: același sistem de scheme clasificatorii se regăsește, în esență, peste secole și diferențe economice și sociale, la cele două extreme ale spațiului de posibiluri antropologice, la țăranii munteni din Kabilia și la membrii marii burghezii engleze din Bloomsbury; și există cercetători, proveniți, aproape întotdeauna, din psihanaliză, care descoperă, în experiența psihică a bărbaților și femeilor de azi, anumite procese, majoritatea foarte adânc îngropate, care, precum travaliul necesar pentru separarea băiatului de mama sa ori efectele simbolice ale diviziunii sexuale a sarcinilor și a timpului în producție și reproducere, se observă cu ochiul liber în practicile ritualice săvârșite în mod public și colectiv, și integrate în sistemul simbolic al unei societăți organizate în întregime pe principiul primatului masculinității. Cum se poate explica faptul că viziunea androcentrică, fără nici o atenuare și con-



cesie, a unei lumi în care dispozițiile ultra-masculine își află cele mai favorabile condiții de actualizare în structurile activității agrare – ordonată în funcție de opoziția dintre timpul muncii, masculin, și timpul producției, feminin[1] –, ca și în logica unei economii a bunurilor simbolice pe deplin împlinite, au putut să supraviețuiască schimbărilor profunde care au afectat activitățile de producție și diviziunea muncii, izolând economia bunurilor simbolice într-un mic număr de insule, înconjurate de apele reci ale interesului și calculului? În ce fel se poate lua act de această aparentă perenitate, care contribuie, de altfel, considerabil la a-i conferi unei construcții istorice aparențele unei esențe naturale, fără a risca s-o ratifici înscriind-o în eternitatea unei naturi?

## *Travaliul istoric de dezistoricizare*

De fapt, este clar că eternitatea, în istorie, nu poate fi altceva decât produsul unui travaliu istoric de eternizare. Ceea ce înseamnă că, pentru a scăpa complet de esențialism, nu trebuie să negăm permanențele și invarianții, care fac, incontestabil, parte din realitatea istorică[2]; trebuie, dimpotrivă, să *reconstituim istoria travaliului istoric de dezistoricizare* sau, altfel spus, istoria (re)creării continue a structurilor obiective și subiective ale dominației masculine care s-a realizat permanent, de când există bărbați și femei, și prin intermediul căreia ordinea masculină a fost neîncetat, de la o epocă la alta, reprodusă. Altfel spus, o „istorie a femeilor" care să facă să apară, chiar și fără să vrea, o mare parte de constanță, de permanență, trebuie, dacă se vrea consecventă cu sine, să acorde un loc, fără îndoială cel mai important, *istoriei agenților și instituțiilor care concură în permanență la asigurarea acestor permanențe* – Biserica, statul, școala etc. –, care pot diferi, în diferite epoci, ca pondere relativă și ca funcție. Ea nu se poate mulțumi să înregistreze, de pildă, excluderea femeilor dintr-o profesiune sau alta, dintr-o filieră sau alta ori dintr-o disciplină sau alta; ci trebuie să ia act și să dea seamă și de reproducere și de ierarhiile (profesionale, disciplinare etc.) și de dispozițiile ierarhice pe care acestea le favorizează și care le fac pe femei să contribuie la propria excludere din locurile din care oricum sunt excluse[3].

Cercetarea istorică nu se poate mărgini să descrie transformările înregistrate de-a lungul timpului de condiția femeilor, și nici măcar relația dintre sexe în diferitele epoci, ea trebuie să caute să stabilească, pentru fiecare perioadă în parte, stadiul agenților și al instituțiilor – familie, Biserică, stat, școală etc. – care, cu ponderi și mijloace diferite în momente diferite, au contribuit la *smulgerea mai mult sau mai puțin*

*completă din istorie* a raporturilor de dominație masculină. Adevăratul obiect al unei istorii a raporturilor dintre sexe îl constituie, prin urmare, istoria combinațiilor succesive (diferite în Evul Mediu și în secolul al XVIII-lea, sub Pétain la începutul anilor '40 și sub de Gaulle după 1945) de mecanisme structurale (precum cele care asigură reproducerea diviziunii sexuale a muncii) și de strategii care, prin intermediul unor instituții și agenți singulari, au perpetuat, pe parcursul unei foarte îndelungate istorii, uneori cu prețul unor schimbări reale sau aparente, structura raporturilor de dominație dintre sexe: subordonarea femeii putându-se exprima prin punerea ei la muncă, așa cum s-a întâmplat în majoritatea societăților preindustriale, sau, invers, prin excluderea ei din sfera muncii, așa cum a fost cazul după revoluția industrială, prin separarea muncii casnice, declinul ponderii economice a femeilor în interiorul burgheziei, condamnate, acum, de ipocrizia victoriană, la cultul castității și al artelor domestice (acuarelă și pian), ca și, cel puțin în țările de tradiție catolică, la practica religioasă, din ce în ce mai mult exclusiv feminină[4].

Într-un cuvânt, aducând la lumină invarianții transistorici ai relației dintre „genuri", istoria se obligă să-și ia ca obiect travaliul istoric de dezistoricizare care le-a produs și reprodus în mod continuu, altfel spus travaliul constant de *diferențiere* la care bărbații și femeile nu încetează a fi supuși și care îi determină să se distingă masculinizându-se și, respectiv, feminizându-se. Ea ar trebui să se preocupe, în special, să descrie și să analizeze (re)construcția socială, permanent reluată, a principiilor de viziune și de diviziune generatoare ale „genurilor" și, în general, a diferitelor categorii de practici sexuale (îndeosebi heterosexuale și homosexuale), heterosexualitatea însăși fiind construită socialmente și socialmente constituită în etalon universal al oricărei practici sexuale „normale", smulsă, cu alte cuvinte, din ignominia practicilor „contra naturii"[5]. O adevărată înțelegere a schimbărilor survenite atât în condiția femeilor, cât și în relația dintre sexe neputând fi așteptată, paradoxal, decât de la o analiză a transformărilor mecanismelor și instituțiilor însărcinate cu perpetuarea ordinii genurilor.

Până într-o epocă recentă, travaliul de reproducere era asigurat de trei instanțe principale, familia, Biserica și școala, care, obiectiv orchestrate, aveau în comun faptul de a acționa asupra structurilor inconștiente. Într-adevăr, familiei îi revine, fără îndoială, principalul rol în reproducerea dominației și a viziunii masculine[6]; în familie se impune experiența precoce a diviziunii sexuale a muncii și a reprezentării legitime asupra acestei diviziuni, garantate de drept și înscrise în limbaj. Cât privește Biserica, impregnată de antifeminis-



mul profund al unui cler gata să condamne toate abaterile feminine de la norma decenței, mai cu seamă în materie de îmbrăcăminte, și reproducător titrat al unei viziuni pesimiste asupra femeilor și feminității[7], aceasta inculcă (sau inculca) în mod explicit o morală familialistă, dominată în totalitate de valori patriarhale, în special de dogma inferiorității funciare a femeii. Ea acționează, însă, în plus, și într-un mod indirect, asupra structurilor istorice ale inconștientului prin intermediul, mai cu seamă, al simbolisticii textelor sacre[8], al liturghiei și chiar al spațiului și timpului religios (marcat de corespondența dintre structura anului liturgic și aceea a anului agrar). În anumite epoci, ea a putut să se sprijine pe un sistem de opoziții etice ce corespundea unui model cosmologic pentru a justifica ierarhia din interiorul familiei, monarhie de drept divin întemeiată pe autoritatea tatălui, și pentru a impune o viziune asupra lumii sociale și asupra locului ce-i revine femeii prin intermediul unei veritabile „propagande iconografice"[9].

În sfârșit, școala, chiar și eliberată de sub imperiul Bisericii, continuă să transmită presupozițiile reprezentării patriarhale (întemeiată pe omologia dintre relația bărbat/femeie și relația adult/copil), îndeosebi, poate, pe cele care se află înscrise în propriile-i structuri ierarhice, toate conotate sexual, între diferitele școli sau facultăți, între discipline („moi" sau „dure" – sau, mai aproape de intuiția mitică originară, care „desensibilizează"), între specializări, adică între feluri de a fi și feluri de a vedea, de a *te* vedea, de a-ți reprezenta propriile aptitudini și înclinații, pe scurt, tot ceea ce contribuie la construirea nu doar a destinelor sociale, ci și a intimității imaginilor despre sine[10]. De fapt, întreaga cultură savantă, vehiculată de instituția școlară, n-a încetat, atât în varianta ei literară și filosofică, cât și în cea medicală sau juridică, să difuzeze, până foarte recent, moduri de gândire și modele arhaice (cu, de pildă, ponderea tradiției aristotelice, care vede în bărbat principiul activ, iar în femeie elementul pasiv) și un discurs oficial asupra celui de al doilea sex la care își dau concursul teologi, legiști, medici și moraliști, și care urmărește să restrângă autonomia soției, în materie de muncă mai ales, în numele naturii ei „puerile" și imbecile, fiecare epocă inspirându-se din „tezaurul" epocii precedente (în secolul al XVI-lea, de pildă, povestioarele versificate în limba vulgară ori disertațiile teologice în latină[11]). Ea constituie însă, totodată, așa cum vom vedea, și una dintre cauzele decisive ale schimbărilor survenite în relațiile dintre sexe, ca urmare a contradicțiilor pe care le adăpostește și a celor pe care le provoacă.

Ar trebui, pentru a încheia trecerea în revistă a factorilor instituționali ai reproducerii diviziunii genurilor, să luăm act și de rolul

*statului*, care a venit să ratifice și să intensifice prescrierile și proscrierile patriarhatului privat prin cele ale unui *patriarhat public*, înscris în toate instituțiile însărcinate cu gestionarea și reglementarea existenței cotidiene a unității domestice. Fără a atinge limita statelor paternaliste și autoritare (precum Franța lui Pétain sau Spania lui Franco), realizări depline ale viziunii ultra-conservatoare care face din familia patriarhală principiul și modelul ordinii sociale privite ca *ordine morală*, întemeiată pe preeminența absolută a bărbaților în raport cu femeile, a adulților în raport cu copiii, și pe identificarea moralității cu forța, curajul și controlul corpului, sediu al tentațiilor și dorințelor[12], statele moderne au înscris în dreptul familiei, în special în regulile ce definesc starea civilă a cetățenilor, toate principiile de bază ale viziunii androcentrice[13]. Iar ambiguitatea esențială a statului se datorează, într-o măsură determinantă, faptului că el reproduce în chiar structura sa, prin opoziția dintre ministerele financiare și ministerele bugetivore, dintre mâna sa dreaptă, paternalistă, familialistă și protectoare, și mâna stângă, întoarsă spre social, diviziunea arhetipală dintre masculin și feminin, femeile fiind asociate statului social, ca responsabile și ca destinatare privilegiate ale preocupărilor și serviciilor lui[14].

Această trecere în revistă a ansamblului instanțelor care contribuie la reproducerea ierarhiei genurilor ar trebui să ne permită să schițăm programul unei analize istorice a constanțelor și a transformărilor acestor instanțe, singura capabilă să ne furnizeze instrumentele indispensabile pentru a înțelege atât permanențele, deseori surprinzătoare, ce se pot constata în condiția femeilor (fără a ne mulțumi să invocăm rezistența sau reaua-voință masculină[15] ori responsabilitatea femeilor înseși), cât și schimbările vizibile sau invizibile pe care ea le-a cunoscut în perioada recentă.

## Factorii de schimbare

Schimbarea majoră o constituie, fără îndoială, faptul că dominația masculină nu se mai impune cu evidența a ceva de la sine înțeles. Ca urmare, mai ales, a imensului travaliu critic depus de mișcarea feministă care, în anumite regiuni ale spațiului social cel puțin, a reușit să rupă cercul consolidării generale, ea a început să apară, în multe ocazii, drept ceva ce trebuie apărat sau justificat, ceva de care trebuie să ne ferim sau să ne justificăm. Punerea la îndoială a evidențelor merge mână în mână cu profundele transformări pe care le-a cunoscut condiția feminină, mai ales în categoriile sociale cele mai fa-



vorizate: este vorba, de pildă, de creșterea accesului în învățământul secundar și superior și la munca salarizată, și, prin aceasta, la sfera publică; apoi, de adoptarea unei distanțe față de sarcinile domestice[16] și față de funcțiile de reproducere (legată de progresele și de utilizarea generalizată a tehnicilor contraceptive și de reducerea dimensiunilor familiei), prin, în special, creșterea vârstei în momentul căsătoriei și al procreării, scurtarea perioadei de întrerupere a activității profesionale în momentul nașterii unui copil, ca și prin creșterea ratei divorțurilor și scăderea ratei căsătoriilor[17].

Dintre toți factorii de schimbare, cei mai importanți sunt cei legați de transformarea decisivă a funcției instituției școlare în reproducerea diferenței dintre genuri, cum ar fi creșterea accesului femeilor la instrucție și, corelativ, la independența economică, și transformarea structurilor familiale (consecință, mai ales, a creșterii ratei divorțurilor): astfel, chiar dacă inerția habitusurilor, și a *dreptului*, tinde să perpetueze, mai presus de transformările înregistrate de familia reală, modelul dominant al structurii familiale și, astfel, pe acela al sexualității legitime, heterosexuale și orientate spre reproducere, prin raportare la care se organiza, tacit, socializarea și, implicit, transmiterea principiilor de diviziune tradiționale, apariția unor tipuri noi de familie, precum familiile compuse, și accederea la vizibilitatea publică a unor noi modele de sexualitate (homosexuale, în special) contribuie la distrugerea *doxei* și la extinderea spațiului de posibiluri în materie de sexualitate. La fel, și mai banal, creșterea numărului de femei care muncesc nu a putut să nu afecteze diviziunea sarcinilor domestice și, implicit, modelele tradiționale masculine și feminine, cu urmări, fără îndoială, în dobândirea dispozițiilor diferențiate sexual în sânul familiei: s-a observat, astfel, că fetele mamelor care muncesc au aspirații de carieră mai înalte și sunt mai puțin atașate de modelul tradițional al condiției feminine[18].

Dar una dintre schimbările cele mai importante în condiția femeilor și unul dintre factorii decisivi ai transformării acestei condiții îl constituie, fără doar și poate, creșterea accesului fetelor la învățământul secundar și superior, care, împreună cu transformările înregistrate de structurile productive (în special dezvoltarea marilor administrații publice sau private și a noilor tehnologii sociale de încadrare), a antrenat o modificare deosebit de importantă a poziției femeilor în diviziunea muncii: se observă, astfel, o puternică creștere a reprezentării femeilor în profesiunile intelectuale sau în administrație și în diferitele forme de vânzare de servicii simbolice – jurnalism, televiziune, cinema, radio, relații publice, publicitate, decorațiuni –, ca și o intensificare a participării lor la profesiunile apropiate de definiția tradițională

a activităților feminine (învățământ, asistență socială, activități paramedicale). Cu toate acestea, deținătoarele de diplome și-au găsit principalul debușeu în profesiunile intermediare medii (cadre administrative medii, tehnicieni, membri ai personalului medical și social etc.), ele rămânând însă practic excluse de la ocuparea posturilor de autoritate și de responsabilitate, în special în economie, finanțe și politică.

Schimbările vizibile ale *condițiilor* ascund, într-adevăr, permanențe în ceea ce privește *pozițiile relative*: egalizarea șanselor de acces și a ratelor de reprezentare nu trebuie să mascheze inegalitățile ce persistă în repartiția dintre diferitele filiere școlare și, implicit, între carierele posibile. Mai numeroase decât băieții în obținerea bacalaureatului și în urmarea de studii universitare, fetele sunt cu mult mai puțin reprezentate în secțiunile cele mai bine cotate, reprezentarea lor rămânând foarte slabă la secțiunile științifice, crescând însă la secțiunile literare. La fel, în liceele profesionale, ele rămân sortite specializărilor tradițional considerate ca „feminine“ și slab calificate (funcționar de colectivitate sau de comerț, secretariat și profesiunile din domeniul sanitar), anumite specializări (mecanică, electricitate, electronică) fiind, practic, rezervate băieților. Aceeași permanență a inegalităților persistă și în clasele pregătitoare pentru marile școli științifice și chiar în aceste școli. În facultățile de medicină, de exemplu, numărul femeilor descrește pe măsură ce urcăm în ierarhia specializărilor, dintre care unele, precum chirurgia, le sunt, practic, interzise, în vreme ce altele, precum pediatria și ginecologia, le sunt, de fapt, rezervate. Așa cum se poate observa, structura se perpetuează prin perechi de opoziții omoloage diviziunilor tradiționale, precum opoziția dintre „marile școli“* și facultăți, sau, în interiorul acestora din urmă, între facultățile de drept și de medicină și facultățile de litere, sau, în interiorul acestora, între filosofie și sociologie, pe de o parte, și psihologie

---

* Așa-numitele „Grandes Écoles“ sunt instituții de învățământ superior și de cercetare specific franceze independente de universități. Ele presupun o selecție foarte dură (prin concurs, după doi ani de clase pregătitoare, sau pe baza unui dosar), o formare îndelungată, polivalentă și generalistă (de 5-6 ani după bacalaureat), un corp profesoral variat și mobil, o coerență globală a proiectului educațional, elaborat prin concertarea mai multor organisme, mijloace pedagogice moderne (grupe restrânse, studii de caz, proiecte, tutorat etc.), o cooperare foarte strânsă cu mediile economice, pentru formare, cercetare, inovație și valorificarea produselor noi, ca și o dimensiune internațională incluzând învățarea obligatorie a mai multor limbi străine, stagii în străinătate, acorduri pentru acordarea de diplome duble etc. Răspândite pe întreg teritoriul Franței, ele sunt, actualmente, în număr de 181, îmbrățișând întregul spectru de discipline (de la arte și meserii, agronomie, inginerie militară, papetărie, arhitectură, mine, poduri și șosele, discipline fundamentale precum matematica, chimia și fizica, până la management, sănătate, textile, arte frumoase, informatică, telecomunicații și comerț). Cele mai cunoscute „Mari Școli“ sunt École Normale Superieure (ENS sau, în jargonul francez, „Normale Sup“) și École Nationale d'Administration (ENA) (n. tr.).



și istoria artei, pe de altă parte. Și știm că același principiu de diviziune se mai aplică și în sânul fiecărei discipline în parte, atribuindu-le bărbaților ce e mai nobil, mai sintetic, mai teoretic, iar femeilor ce e mai analitic, mai practic, mai puțin prestigios[19].

Aceeași logică comandă accesul la diferitele profesiuni și la diferitele poziții din sânul fiecăreia dintre ele: în materie de muncă la fel ca și în materie de educație, progresele înregistrate de femei nu trebuie să le ascundă pe cele corespondente ale bărbaților, care fac, precum într-o cursă cu handicap, ca structura *distanțelor* să rămână aceeași[20]. Exemplul cel mai izbitor al acestei *permanențe în și prin schimbare* îl constituie faptul că pozițiile care se feminizează sunt fie deja devalorizate (muncitorii specializați sunt în majoritate femei sau imigranți), fie în declin, devalorizarea lor fiind dublată, printr-un efect de „bulgăre de zăpadă“, de fuga bărbaților la producerea căreia ea a contribuit. În plus, chiar dacă este adevărat că întâlnim femei la toate nivelurile spațiului social, șansele lor de acces (și rata lor de reprezentare) descresc pe măsură ce urcăm spre pozițiile cele mai rare și mai căutate (ceea ce face ca rata de feminizare actuală și potențială să reprezinte, fără îndoială, cel mai bun indiciu al poziției și al valorii relative ale diferitelor profesiuni[21]).

Astfel, la fiecare nivel, în ciuda efectelor supraselecției, egalitatea formală dintre bărbați și femei tinde să ascundă faptul că, toate fiind, altfel, egale, femeile ocupă în continuare poziții mai puțin favorizate. De pildă, dacă este adevărat că femeile sunt din ce în ce mai puternic reprezentate în cadrul funcției publice, doar pozițiile cele mai de jos și mai precare le sunt întotdeauna rezervate (ele sunt deosebit de numeroase printre ne-titulari și angajații cu jumătate de normă, pentru ca în administrația locală, de pildă, să li se atribuie poziții subalterne și ancilare de asistență și îngrijire – menajere, femei de serviciu în cantine, îngrijitoare de grădiniță etc.[22]). Cea mai bună dovadă a incertitudinilor statutului acordat femeilor pe piața muncii o constituie, fără îndoială, faptul că ele sunt întotdeauna mai prost plătite decât bărbații, toate fiind, altfel, egale, că obțin posturi mai puțin înalte pentru aceleași diplome și în special faptul că sunt mai atinse, proporțional, de șomaj și de precaritatea slujbei – ceea ce are, între altele, ca efect excluderea lor aproape infailibilă din jocurile de putere și de la perspectivele de carieră[23]. Dat fiind că sunt legate de statul social și de pozițiile „sociale“ din interiorul câmpului birocratic, ca și de sectoarele din întreprinderile private cele mai vulnerabile în fața politicilor de precarizare, totul ne permite să prevedem că ele vor fi principalele victime ale politicii neoliberale care urmărește reducerea dimensiunii sociale a statului și favorizarea „dereglementării“ pe piața muncii.

Pozițiile dominante, pe care ele le ocupă în număr tot mai mare, se situează, majoritar, în regiunile dominate din câmpul puterii, adică în domeniul producției și circulației bunurilor simbolice (precum editurile, jurnalismul, mass-media, învățământul etc.). „Elite discriminate", după expresia Mariei Antonia García de León, ele trebuie să-și plătească elecțiunea printr-un efort constant de a face față exigențelor suplimentare care le sunt, aproape întotdeauna, impuse și pentru a elimina orice conotație sexuală a *hexis*-ului lor corporal și a vestimentației[24].

Pentru a înțelege așa cum se cuvine repartizarea statistică a puterilor și privilegiilor între bărbați și femei și evoluția ei în timp, trebuie să ținem seama, simultan, de două proprietăți care, la prima vedere, pot părea contradictorii. Pe de o parte, oricare le-ar fi poziția în spațiul social, femeile împărtășesc faptul de a fi *separate de bărbați printr-un coeficient simbolic negativ* care, precum culoarea pielii pentru negri sau oricare alt semn de apartenență la un grup stigmatizat, afectează în mod negativ tot ce sunt și tot ce fac, aflându-se la originea unui ansamblu sistematic de diferențe omoloage: există ceva comun, în ciuda imensei distanțe dintre ele, între femeia PDG*, care, pentru a avea forța să înfrunte tensiunea legată de exercitarea puterii asupra unor bărbați – sau în mijlocul unor bărbați –, trebuie să facă masaj în fiecare dimineață, și femeia OS** lucrând în metalurgie, care trebuie să caute în solidaritatea cu „tovarășele" ei de muncă un sprijin împotriva încercărilor legate de lucrul în mediu masculin, cum ar fi hărțuirea sexuală sau, pur și simplu, degradarea imaginii și a respectului de sine provocată de urâțenia și de murdăria impuse de condițiile de muncă. Pe de altă parte, în ciuda experiențelor specifice care le apropie (cum ar fi acel insesizabil element al dominației pe care îl reprezintă nenumăratele răni, deseori subliminale, provocate de ordinea masculină), femeile rămân *separate unele de altele* prin diferențe economice și culturale care le afectează, printre altele, modul obiectiv și subiectiv de a îndura și de a resimți dominația masculină – fără ca, prin aceasta, să anuleze tot ceea ce ține de diminuarea capitalului simbolic antrenată de feminitate.

În rest, înseși schimbările înregistrate de condiția feminină se supun, întotdeauna, logicii modelului tradițional al diviziunii dintre masculin și feminin. Bărbații continuă să domine spațiul public și câmpul puterii (îndeosebi cel economic, asupra producției), în vreme ce femeile rămân sortite (în mod predominant) spațiului privat (domestic, loc al reproducerii), înăuntrul căruia se perpetuează logica economiei bunurilor simbolice, sau acelui soi de extensii ale acestui spațiu pe care le reprezintă serviciile sociale (spitalicești, în special) și educaționale, sau, în sfârșit, universurilor de producție simbolică (câmpul literar, artistic sau cel jurnalistic etc.).

Dacă vechile structuri ale diviziunii sexuale par a continua să determine direcția și însăși forma schimbărilor e pentru că, pe lângă faptul că sunt obiectivate în filiere, cariere și pósturi mai mult sau mai puțin puternic sexuate, ele acționează prin intermediul a *trei principii practice* pe care femeile, dar și anturajul lor, le aplică în alegerile lor: conform primului dintre aceste principii, funcțiile convenabile femeilor se situează în prelungirea funcțiilor domestice: învățământ, asistență, servicii; cel de al doilea principiu vrea ca o femeie să nu poată avea autoritate asupra bărbaților, ea având, deci, toate șansele, în rest totul fiind egal, să-i fie preferat un bărbat într-o poziție de autoritate și de a fi cantonată în funcții subordonate de asistență; cel de al treilea principiu îi conferă bărbatului monopolul asupra utilizării obiectelor tehnice și mașinilor[25].

Atunci când sunt interogate adolescentele cu privire la experiența școlară, nu se poate să nu fii frapat de ponderea incitațiilor și a injoncțiunilor, pozitive sau negative, ale părinților, profesorilor (în special ale consilierilor de orientare profesională) și colegilor, întotdeauna gata să le reamintească, în mod tacit sau explicit, soarta care le e rezervată de principiul tradițional de diviziune: astfel, foarte multe dintre ele observă că profesorii de la disciplinele științifice le solicită și le încurajează mai puțin pe fete decât pe băieți și că părinții, la fel ca și profesorii sau consilierii de orientare profesională, le deturnează, „în interesul lor", de la anumite cariere cunoscute ca masculine („Când tatăl tău îți spune «N-o să poți niciodată să faci această meserie», asta te jignește teribil"), în vreme ce-i încurajează pe frații lor să opteze pentru ele. Însă aceste chemări la ordine își datorează mare parte a eficacității faptului că o serie întreagă de experiențe anterioare, în sport în special, care constituie, deseori, ocazia de a se izbi de discriminare, le-au pregătit pe fete să accepte astfel de sugestii sub formă de anticipări, făcându-le să interiorizeze viziunea dominantă: ele „nu se văd dând ordine bărbaților" sau, pur și simplu, muncind într-o meserie tipic masculină. Diviziunea sexuală a sarcinilor, înscrisă în obiectivitatea categoriilor sociale direct vizibile, și statistica spontană, prin intermediul căreia se formează reprezentarea pe care fiecare dintre noi o avem despre ceea ce este *normal*, le-au învățat, așa cum spune una dintre ele printr-una din acele extraordinare tautologii prin care se enunță evidențele sociale, „în zilele noastre, nu vezi multe femei făcând meserii de bărbat".

* Președinte-director general (n. tr.).

** *Ouvrier spécialisé*, „muncitor specializat", numit așa în mod fals, fiind lipsit, în realitate, de o calificare precisă (n. tr.).

Într-un cuvânt, prin intermediul experimentării unei ordini sociale „sexual" ordonate și prin chemările la ordine explicite ce le sunt adresate de către părinți, profesori și colegi, ei înșiși dotați cu principii de viziune însușite prin experiențe asemănătoare cu privire la lume, fetele încorporează, sub formă de scheme de percepție și de apreciere greu accesibile conștiinței, principiile viziunii dominante care le determină să considere normală, și chiar naturală, ordinea socială așa cum e ea și să-și devanseze, într-o oarecare măsură, destinul refuzând filierele și carierele de la care oricum sunt excluse, precipitându-se spre cele la care oricum sunt sortite. Constanța habitusurilor ce rezultă de aici reprezintă, astfel, unul dintre factorii cei mai importanți ai relativei constanțe a structurii viziunii sexuale asupra muncii: ca urmare a faptului că aceste principii se transmit, în cea mai mare parte, de la corp la corp, pe sub pragul conștiinței și al discursului, ele scapă în cea mai mare parte controlului conștient și, implicit, și oricăror transformări sau corecții (așa cum atestă decalajele, deseori observate, dintre declarații și practici, bărbații cei mai favorabili egalității dintre sexe, de pildă, neparticipând mai mult decât ceilalți la munca domestică); în plus, fiind obiectiv orchestrate, ele se confirmă și se întăresc reciproc.

Pe lîngă toate acestea, ferindu-ne să le atribuim bărbaților strategii organizate de rezistență, putem, totuși, presupune că logica spontană a operațiunilor de cooptare, care tinde întotdeauna să conserve proprietățile cele mai rare ale corpurilor sociale, și în primul rând *sex ratio*[26], se înrădăcinează într-o percepție confuză, și foarte încărcată de emoție, a pericolului pe care feminitatea îl reprezintă la adresa rarității, deci a valorii unei poziții sociale, ca și, într-o oarecare măsură, a identității sexuale a ocupanților ei. Violența anumitor reacții emoționale împotriva intrării femeilor într-o profesiune sau alta poate fi înțeleasă dacă știm că pozițiile sociale sunt ele însele sexuate, și sexuante, și că, apărându-și posturile împotriva feminizării, bărbații înțeleg să-și protejeze ideea lor cea mai profundă despre ei înșiși ca bărbați, mai cu seamă în cazul unor categorii sociale precum muncitorii manuali ori al unor profesiuni precum cele din armată, care își datorează, dacă nu în totalitate, atunci în cea mai mare parte valoarea, chiar în propriii lor ochi, imaginii lor de virilitate[27].

### *Economia bunurilor simbolice și strategiile de reproducere*

Un alt factor determinant al perpetuării diferențelor îl constituie însă permanența pe care economia bunurilor simbolice (în care



căsătoria ocupă un loc central) o datorează relativei ei autonomii, care îi permite dominației masculine să se perpetueze mai presus de transformările modurilor de producție economice; și aceasta cu sprijinul constant și explicit pe care familia, principala păzitoare a capitalului simbolic, îl primește din partea Bisericilor și a dreptului. Exercițiul legitim al sexualității, chiar dacă poate părea din ce în ce mai eliberat de obligația matrimonială, rămâne ordonat și subordonat transmiterii patrimoniului, prin intermediul căsătoriei, care rămâne una dintre căile legitime de transfer al averilor. Așa cum Robert A. Nye se străduiește să demonstreze, familiile burgheze n-au încetat nicidată să investească în strategiile de reproducere, matrimoniale în primul rând, urmărind conservarea și creșterea capitalului lor simbolic. Și aceasta mult mai mult decât familiile nobile din Vechiul Regim, pentru că menținerea propriei poziții depinde nemijlocit de reproducerea capitalului simbolic prin producerea de moștenitori apți să perpetueze moștenirea grupului și prin atragerea unor aliați prestigioși[28]; iar dacă, în Franța modernă, dispozițiile chestiunii de onoare masculin au continuat să regleze activitățile publice ale bărbaților, începând cu duelul și terminând cu politețea și sportul, e pentru că, la fel ca în societatea kabilă, ele nu făceau decât să manifeste și să realizeze tendința familiei (burgheze) de a se perpetua prin strategiile de reproducere impuse de logica economiei bunurilor simbolice, care, mai ales în universul economiei domestice, și-a menținut exigențele specifice, distincte de cele ce guvernează economia deschis economică a lumii afacerilor.

Excluse fiind din universul lucrurilor serioase, din treburile publice, în special cele economice, femeile au rămas vreme îndelungată cantonate în universul domestic și în activitățile asociate reproducerii biologice și sociale ale spiței; activități (cele materne, îndeosebi) care, chiar dacă sunt aparent recunoscute și uneori celebrate în mod ritualic, nu se bucură de aceasta decât în măsura în care rămân subordonate activităților de producție, singurele care primesc o adevărată sancțiune economică și socială, și ordonate în raport cu interesele materiale și simbolice ale neamului, adică ale bărbaților. Iată de ce bună parte din *munca domestică* ce le incumbă femeilor mai are chiar și azi ca scop, în multe medii, menținerea solidarității și a integrării familiei prin întreținerea relațiilor de rudenie și a întregului capital social prin organizarea unei întregi serii de activități sociale – ordinare, precum mesele la care se reunește întreaga familie[29], sau extraordinare, precum ceremoniile și sărbătorile (aniversări etc.) destinate să celebreze în mod ritualic legăturile de rudenie și să asigure întreținerea relațiilor sociale și a propagării familiei, sau schimburile

de cadouri, de vizite, de scrisori sau cărți poștale și de apeluri telefonice[30].

Această muncă domestică rămâne, în cea mai mare parte, neobservată, sau prost văzută (cu, de pildă, denunțarea ritualică a gustului feminin pentru vorbărie, la telefon în special...), iar atunci când reușește să se impună privirii, e derealizată prin transferul ei pe tărâmul spiritualității, al moralei și al sentimentului, transfer care facilitează caracterul ei nelucrativ și „dezinteresat“. Faptul că munca domestică a femeii nu are echivalent bănesc contribuie, într-adevăr, la devalorizarea ei, chiar și în proprii ei ochi, ca și cum acest timp fără valoare comercială ar fi lipsit de importanță și ar putea fi dat fără contrapartidă, și fără limite, în primul rând membrilor familiei, copiilor în special (s-a observat, astfel, că timpul matern poate fi mult mai ușor întrerupt), dar și în exterior, pentru treburi benevole, la Biserică, în instituții de caritate sau, tot mai mult, în asociații și partide politice. Deseori cantonate în activități neremunerate și puțin determinate, ca urmare a acestui fapt, să gândească în termeni de echivalență a muncii în bani, femeile sunt, mult mai des decât bărbații, dispuse la *benevolat*, religios și caritativ în special.

Așa cum, în societățile cele mai puțin diferențiate, erau tratate ca mijloc de schimb permițându-le bărbaților să acumuleze capital social și capital simbolic prin intermediul căsătoriilor, ca niște veritabile investiții permițând instaurarea unor alianțe mai mult sau mai puțin extinse și prestigioase, tot așa astăzi femeile aduc o *contribuție* decisivă la producerea și reproducerea capitalului simbolic al familiei, și aceasta, în primul rând, manifestând, prin tot ce concură la aparența lor – cosmetică, îmbrăcăminte, îngrijire etc. –, capitalul simbolic al grupului domestic: ca urmare a acestui fapt, ele sunt plasate în zona strălucirii, a lui „a plăcea“[31]. Lumea socială funcționează (în grade diferite în funcție de câmp) ca o piață a bunurilor simbolice dominată de viziunea masculină: a fi, când e vorba despre femei, înseamnă, cum am văzut, a fi perceput, de un ochi masculin sau de un ochi locuit de categoriile masculine – cele pe care le utilizăm, fără a fi capabili să le enunțăm explicit, atunci când lăudăm opera unei femei pentru că e „feminină“ sau, dimpotrivă, „deloc feminină“. A fi „feminină“ înseamnă, mai presus de orice, a evita toate proprietățile și toate practicile ce pot funcționa ca niște semne de virilitate, iar a spune despre o femeie care ocupă o poziție de putere că e „foarte feminină“ nu este decât o modalitate foarte subtilă de a-i contesta dreptul la acest atribut propriu-zis masculin care este puterea.

Poziția particulară ocupată de femei pe piața bunurilor simbolice explică cea mai mare parte a dispozițiilor feminine: dacă orice relație socială este, dintr-un anumit punct de vedere, locul unui schimb în care fiecare își oferă spre evaluare aparența sensibilă, partea care, în acest „a fi“ ca „a fi perceput“, revine corpului redus la ceea ce numim, uneori, „fizic“ (potențial sexualizat), în comparație cu anumite proprietăți mai puțin sensibile în mod direct, precum limbajul, este mai mare pentru femeie decât pentru bărbat. În vreme ce, pentru bărbați, cosmetica și hainele tind să ascundă corpul în avantajul semnelor sociale ale poziției sociale (îmbrăcăminte, decorații, uniformă etc.), la femei ele tind să-l scoată cât mai tare în evidență și să-l transforme într-un limbaj al seducției. Ceea ce explică faptul că investiția (ca timp, ca bani, ca energie etc.) în activitatea cosmetică este mult mai mare la femeie.

Fiind, astfel, socialmente înclinate să se trateze pe ele însele ca niște obiecte estetice și, prin urmare, să acorde o atenție constantă la tot ce ține de frumusețe, de eleganța corpului, a hainelor, a ținutei, ele au, cât se poate de firesc, în sarcină, în cadrul diviziunii muncii domestice, tot ce e de resortul esteticii și, în general, al gestionării imaginii publice și a aparențelor sociale ale membrilor unității domestice, ale copiilor, firește, dar și ale soțului, care le deleagă foarte des alegerile vestimentare; tot ele sunt cele care-și asumă și îngrijirea și grija pentru decorul vieții cotidiene, pentru casă și decorarea ei interioară, pentru partea de gratuitate și de finalitate fără scop care își găsește întotdeauna locul, chiar și la cei mai săraci (așa cum grădinile de zarzavat țărănești de odinioară aveau și un colț rezervat florilor ornamentale, și apartamentele cele mai sărăcăcioase din orașele muncitorești au vazele lor de flori, bibelourile și fotografiile lor).

Însărcinate cu gestionarea capitalului simbolic al familiilor, femeile sunt, cât se poate de logic, chemate să transporte acest rol în sânul întreprinderii, care le cere aproape întotdeauna să asigure activitățile de prezentare și de reprezentare, de primire și de întâmpinare („stewardesă“, „*hostess* de întâmpinare“, „*hostess* model“, „*hostess* maritimă“, „*hostess*-șofer“, „*hostess* de congres“, „însoțitoare“ etc.), ca și gestionarea marilor ritualuri birocratice care, asemeni ritualurilor domestice, contribuie la întreținerea și la creșterea capitalului social de relații și a capitalului simbolic al întreprinderii.

*Limită extremă* a tuturor speciilor de servicii simbolice pe care universul birocratic le solicită femeilor, luxoasele cluburi de gheișe japoneze în care marilor întreprinderi le place să își invite cadrele oferă nu servicii sexuale, asemeni locurilor de plăcere obișnuite, ci servicii simbolice puternic personalizate, precum aluziile la detalii din viața personală a clienților ori referințele admirative la meseria sau caracterul lor. Cu cât poziția unui club în ierarhia de prestigiu și de prețuri e mai înaltă,

cu atât serviciile sunt mai particularizate și mai desexualizate, tinzând să îmbrace aparența dăruirii de sine total gratuite, săvârșite din dragoste și nu pentru bani, și aceasta cu prețul unui travaliu propriu-zis cultural de eufemizare (același cu cel care impune prostituția în hotel și pe care prostituatele îl consideră infinit mai apăsător și mai costisitor decât contactele sexuale expeditive caracteristice prostituției de stradă[32]). Etalarea de atenții particulare și de artificii ale seducției, cele mai neimportante nefiind conversațiile rafinate ce pot implica o parte de provocare erotică, urmărește să le procure unor clienți care nu trebuie să își apară lor înșile în această calitate sentimentul că sunt apreciați, admirați, chiar aproape doriți și iubiți pentru ei înșiși, pentru persoana lor singulară și nu pentru banii lor, și că sunt deosebit de importanți sau, pur și simplu, să „se simtă bărbați"[33].

Se înțelege de la sine că aceste activități de comerț simbolic, care sunt pentru întreprinderi ceea ce strategiile de prezentare de sine sunt pentru indivizi, necesită, pentru a fi duse cum trebuie la bun sfârșit, o extremă atenție acordată aspectului fizic și niște dispoziții de seducție care sunt conforme rolului atribuit, în mod tradițional, femeii. Și înțelegem de ce, în general, li se pot încredința femeilor, printr-o simplă extindere a rolului lor tradițional, niște funcții (cel mai adesea subordonate, chiar dacă sectorul culturii este unul dintre singurele în care ele pot ocupa poziții de conducere) în producția și consumul de bunuri și servicii simbolice sau, mai exact, de *semne de distincție*, de la produsele și serviciile cosmetice (coafeze, esteticiene, manichiuriste etc.) până la creația de modă *[haute couture]* și marea cultură *[haute culture]*. Responsabile, în sânul unității domestice, cu transformarea capitalului economic în capital simbolic, ele sunt predispuse să intre în dialectica permanentă a pretenției și a distincției, căreia moda îi oferă unul dintre terenurile predilecte, și care este motorul vieții culturale ca mișcare perpetuă de întrecere și de supralicitare simbolică. Femeile din mica burghezie, despre care știm că împing la extrem atenția acordată îngrijirii corpului și cosmeticii[34] și, în general, grija pentru respectabilitatea etică și estetică, sunt victimele privilegiate ale dominației simbolice, dar și instrumentele anume desemnate pentru a transmite efectele acesteia în direcția categoriilor dominate. Fiind, parcă, absorbite de aspirația de a se identifica total cu modelele dominante – așa cum atestă tendința lor spre hipercorectitudinea estetică și lingvistică –, ele sunt deosebit de înclinate să-și însușească cu orice preț, adică cel mai adesea, pe credit, proprietățile distinse, pentru că sunt proprietăți distinctive ale dominanților, și să contribuie, astfel, la divulgarea lor imperativă, grație, îndeosebi, puterii simbolice circumstanțiale pe care o poate asigura



prozelitismului lor de proaspete convertite poziția pe care ele o ocupa în cadrul aparatului de producție sau de circulație al bunurilor culturale (într-o publicație feminină, de pildă)[35]. Se întâmplă, deci, ca și cum piața de bunuri simbolice, căreia femeile îi datorează cele mai izbutite atestări ale emancipării lor profesionale, nu le-ar acorda acestor „muncitori liberi" din producția simbolică aparența libertății decât pentru a obține cu atât mai bine din partea lor supunerea imediată și contribuția la dominația simbolică ce se exercită prin intermediul mecanismelor economiei bunurilor simbolice, și cărora ele le sunt și victime predilecte. Intuirea acestor mecanisme, care se află, fără îndoială, la originea anumitor strategii subversive propuse de mișcarea feministă, cum ar fi apărarea lui *natural look*, ar trebui să fie extinsă la toate situațiile în care femeile pot crede sau face să se creadă că exercită responsabilitățile unui agent activ, când, de fapt, sunt reduse la starea de instrumente de exhibare sau de manipulare simbolică.

### *Forța structurii*

Astfel, o aprehendare cu adevărat *relațională* a raportului de dominație dintre bărbați și femei așa cum se stabilește el *în ansamblul spațiilor și sub-spațiilor sociale*, adică nu doar în familie, ci și în universul școlar și în lumea muncii, în universul birocratic și în câmpul mediatic, conduce la demontarea imaginii fantasmatice a „eternului feminin", pentru a scoate cu atât mai bine în evidență constanța structurii relației de dominație dintre bărbați și femei, care se menține mai presus de diferențele *substanțiale* de condiție legate de momentele istorice și de pozițiile din spațiul social. Iar această constatare a *constanței transistorice a relației de dominație masculină*, departe de a produce, cum ne prefacem uneori a crede, un efect de dezistoricizare, deci de naturalizare, ne obligă să răsturnăm problematica obișnuită, întemeiată pe constatarea schimbărilor cele mai vizibile din *condiția* femeilor: ea ne obligă, într-adevăr, să punem problema, întotdeauna ignorată, a travaliului istoric neîncetat reluat ce se impune pentru a smulge dominația masculină atât din istoria mecanismelor, cât și din aceea a acțiunilor istorice răspunzătoare pentru aparenta ei dezistoricizare, pe care orice politică de transformare istorică trebuie să le cunoască dacă nu vrea să se vadă condamnată la neputință.

Ea ne constrânge, în sfârșit și în primul rând, să ne dăm seama de vanitatea apelurilor ostentative ale filosofilor „post-moderni" la „depășirea dualismelor"; acestea, adânc înrădăcinate în lucruri (structurile) și în corpuri, n-au apărut prin simplul efect al unei numiri ver-

bale și nu pot fi abolite printr-un act de magie performativă – genurile, departe de a fi niște simple „roluri" pe care noi putem să le jucăm după voie (asemeni unor *drag queens*), fiind înscrise în corpuri și într-un univers de unde își trag forța[36]. Ordinea genurilor e, dimpotrivă, cea care întemeiază eficacitatea performativă a cuvintelor – în special a insultelor – și tot ea este cea care *rezistă* în fața redefinirilor fals revoluționare specifice voluntarismului subversiv.

La fel ca Michel Foucault, care înțelege să reistoricizeze sexualitatea împotriva naturalizării psihanalitice, descriind, într-o *Istorie a sexualității* înțeleasă ca o „arheologie a psihanalizei", ca o genealogie a omului occidental privit ca „subiect al dorinței", ne-am străduit, aici, să raportăm inconștientul ce guvernează relațiile sexuale, și, în general, relațiile dintre sexe, nu doar la ontogeneza lui individuală, ci și la filogeneza lui colectivă, adică la îndelungata istorie, parțial imobilă, a inconștientului androcentric. Pentru a duce, însă, la bun sfârșit proiectul de înțelegere a ceea ce caracterizează, la propriu, experiența modernă a sexualității, nu ne putem mulțumi, așa cum face el, să insistăm asupra a ceea ce o diferențiază pe aceasta în special de Antichitatea greacă și romană, în care „cu greu am găsi [...] o noțiune asemănătoare cu aceea de «sexualitate» sau de «carne»", adică „o noțiune referitoare la o entitate unică ce permite regruparea, ca fiind de aceeași natură [...] a unor fenomene diverse și aparent depărtate unele de altele: comportamente, dar și senzații, imagini, dorințe, instincte, pasiuni"[37].

Sexualitatea așa cum o înțelegem noi constituie efectiv o invenție istorică, dar care s-a petrecut progresiv, pe măsură ce se realiza procesul de diferențiere a diferitelor câmpuri și a logicilor lor specifice. A fost, astfel, mai întâi, nevoie ca principiul sexuat (și nu sexual) de diviziune care constituia opoziția de bază a rațiunii mitice să înceteze a se mai aplica întregii ordini a lumii, atât fizice, cât și politice, deci de definirea, de pildă, a fundamentelor cosmologiei, așa cum s-a întâmplat la gânditorii presocratici: constituirea ca domeniu separat al practicilor și discursurilor legate de sex nu poate fi, într-adevăr, separată de progresiva disociere a rațiunii mitice, cu analogiile ei polisemice și vagi, de rațiunea logică, care, provenită din discuția ce avea loc în interiorul unui câmp scolastic, ajunge încet încet să ia însăși analogia ca obiect (la Aristotel, în special). Iar apariția sexualității ca atare mai este, de asemenea, indisociabilă și de apariția unui ansamblu de câmpuri și de agenți aflați în concurență pentru obținerea monopolului asupra definiției legitime a practicilor și discursurilor sexuale (câmpul religios, câmpul juridic, câmpul birocratic),



capabile să impună această definiție în practici, îndeosebi prin intermediul familiilor și al viziunii familialiste.

Schemele inconștientului sexuat nu sunt niște „alternative structurante de bază" (*fundamental structuring alternatives*), așa cum vrea Goffman, ci niște structuri istorice, puternic diferențiate, provenite dintr-un spațiu social el însuși puternic diferențiat, care se reproduce prin intermediul proceselor de deprindere [*apprentissages*] legate de experiența pe care agenții o au cu privire la structurile acestor spații. Așa se face că inserarea în diferite câmpuri organizate în funcție de niște opoziții (puternic/slab, mare/mic, greu/ușor, gras/slab, încordat/relaxat, *hard/soft* etc.) care întrețin, întotdeauna, o relație de omologie cu distincția de bază dintre masculin și feminin și cu alternativele secundare în care ea se exprimă (dominant/dominat, deasupra/dedesubt, activ-a penetra/pasiv-a fi penetrat[38]) e însoțită de înscrierea în corpuri a unei serii de opoziții sexuate omoloage unele cu altele și cu opoziția de bază.

Opozițiile înscrise în structura socială a câmpurilor servesc drept suport unor structuri cognitive, taxinomii practice, deseori înregistrate în sisteme de adjective care permit producerea unor judecăți etice, estetice și cognitive. Este cazul, de pildă, în interiorul câmpului universitar, al opoziției dintre disciplinele temporal dominante, precum dreptul și medicina, și disciplinele temporal dominate, precum științele și literele, iar în interiorul acestora din urmă, al opoziției dintre științe, cu tot ce se plasează pe latura *hard*-ului, și litere, adică *soft*-ul, sau, în sfârșit, și tot „în abis", dintre sociologie, situată pe latura agorei și a politicii, și psihologie, dedicată interiorității, la fel ca și literatura[39]. Sau, în câmpul puterii, al opoziției, profund încrustată în obiectivitatea practicilor și a proprietăților, dintre patronii din industrie și comerț și intelectuali, care se află gravată și în creiere, sub forma unor taxinomii explicite sau implicite care fac ca intelectualul să fie, în ochii „burghezului", o ființă dotată cu proprietăți situate, toate, pe latura femininului – irealism, angelism, iresponsabilitate (așa cum se observă cu maximă evidență în situațiile în care dominanții seculari se apucă să le țină lecții intelectualului sau artistului și, ca atât de des bărbații femeilor, să le „explice viața").

Ceea ce înseamnă că sociologia genetică a inconștientului sexual își află prelungirea logică în analiza structurilor universurilor sociale în care acest inconștient se înrădăcinează și se reproduce, indiferent că e vorba de diviziunile încorporate sub forma unor principii de viziune sau de diviziunile obiective care se stabilesc între pozițiile sociale (și ocupanții lor, preferențial masculini sau feminini: medici/infirmiere, patroni/intelectuali etc.), dintre care cea mai importantă, din

punctul de vedere al perpetuării acestor diviziuni, este, fără îndoială, cea care deosebește câmpurile destinate producției simbolice. Opoziția de bază, căreia societatea kabilă îi furnizează forma canonică, este multiplicată, și se difractă, parcă, într-o serie de opoziții omoloage, care o reproduc, dar în forme dispersate și, de multe ori, de nerecunoscut (precum științe/litere sau chirurgie/dermatologie). Aceste opoziții specifice înlănțuie mintea, în mod mai mult sau mai puțin insidios, fără a se lăsa vreodată surprinse în unitatea și adevărul lor, altfel spus ca tot atâtea fațete ale unei aceleiași structuri a raporturilor de dominație sexuală.

Totuși, doar cu condiția de a ține laolaltă totalitatea locurilor și a formelor prin care se exercită această specie de dominație – care prezintă particularitatea de a putea să se realizeze la scări foarte diferite, în toate spațiile sociale, de la cele mai restrânse, precum familiile, până la cele mai largi – vom putea să-i surprindem constantele structurii și mecanismele de reproducere. Schimbările vizibile care au afectat condiția feminină maschează permanența structurilor invizibile, pe care n-o poate aduce la lumină decât o gândire relațională capabilă să *pună în relație economia domestică, deci diviziunea muncii și a puterilor care o caracterizează, și diferitele sectoare ale pieței muncii* (câmpurile) în care bărbații și femeile se află angrenați. Aceasta în loc de a surprinde *în stare separată*, așa cum se face de obicei, repartizarea între sexe a sarcinilor și mai ales a rangurilor în cadrul muncii domestice și în acela al muncii ne-domestice.

Adevărul raporturilor structurale de dominație sexuală se lasă, într-adevăr, întrezărit imediat ce observăm, de exemplu, că femeile ajunse în posturi foarte înalte (cadru de conducere, director în minister etc.) trebuie să „plătească“, întrucâtva, această reușită profesională cu o „reușită“ mai mică în ordinea domestică (divorț, căsătorie târzie, celibat, greutăți sau eșecuri cu copiii etc.) și în economia bunurilor simbolice sau, invers, că reușita întreprinderii domestice este, de multe ori, contrabalansată de o renunțare parțială sau totală la marea reușită profesională (prin, mai ales, acceptarea unor „avantaje“ care nu le sunt atât de ușor acordate femeilor decât pentru că le scot din cursa pentru putere: jumătate de normă sau „patru cincimi“). Într-adevăr, numai dacă vom ține seama de constrângerile pe care structura spațiului domestic (actual sau potențial) le face să apese asupra structurii spațiului profesional (prin intermediul, de pildă, al reprezentării unei distanțe necesare, inevitabile, sau acceptabile, între poziția soțului și poziția soției) vom putea înțelege omologia dintre structura pozițiilor masculine și structura pozițiilor feminine în interiorul diferitelor spații sociale, omologie care tinde să se manifeste chiar și atunci când termenii nu încetează să-și schimbe conținutul substanțial, într-un fel de cursă susținută în care femeile nu reușesc să-și depășească niciodată handicapul[40].

Această punere în relație ne mai permite, totodată, să înțelegem și faptul că aceeași relație de dominație poate fi observată, în forme diferite, în cadrul condițiilor feminine cele mai diferite, de la devotamentul benevol al femeilor din marea burghezie de afaceri și finanțe față de cămin sau față de operele de caritate până la devotamentul ancilar și „mercenar“ al angajatelor în casă, trecând, la nivelul micii burghezii, prin ocuparea unui loc de muncă salarizat complementar cu acela al soțului, și compatibil cu el, exercitat, aproape întotdeauna, la un mod minor. Structura dominației masculine este principiul ultim al acestor nenumărate relații de dominație/supunere singulare, care, diferite ca formă în funcție de poziția din spațiul social a agenților avuți în vedere – uneori imense și vizibile, alteori infinitezimale și aproape invizibile, dar omoloage și unite, din această cauză, de un aer de familie –, îi separă și îi unesc, în fiecare dintre universurile sociale, pe bărbați și femei, menținând, astfel, între ei „linia de demarcație mistică“ despre care vorbea Virginia Woolf.

# Post-scriptum despre dominație și iubire

Dacă ne-am opri în acest punct ar însemna să cedăm „plăcerii de a dezamăgi" pe care o evoca Virginia Woolf (și care face, desigur, parte dintre satisfacțiile de multe ori inconștient căutate de sociologie) și să ținem departe de cercetare întregul univers fermecat al relațiilor amoroase[1]. Tentație cu atât mai puternică cu cât nu este ușor, fără să te expui riscului de a cădea în „comicul pedant", să vorbești despre iubire în limbajul analizei și, mai ales, să eviți alternativa lirismului și cinismului, a basmului și fabulei sau istorioarei comice. Reprezintă, cumva, iubirea o excepție, singura, dar de primă mărime, de la legea dominației masculine, o suspendare a violenței simbolice sau, dimpotrivă, forma supremă, pentru că este cea mai subtilă și mai invizibilă a acestei violențe? Atunci când îmbracă forma iubirii față de destin, *amor fati*, într-una sau alta dintre variantele ei, indiferent că e vorba, de pildă, de adeziunea la inevitabil care le făcea pe multe femei, cel puțin în vechea Kabilie și în Béarn-ul de altădată, dar, desigur, și în multe alte locuri (așa cum atestă statisticile privitoare la omogamie), să-l găsească demn de a fi iubit și de a-l iubi pe cel pe care destinul social li-l atribuia, iubirea e dominație acceptată, ignorată ca atare și recunoscută practic, sub forma pasiunii, fericite sau nefericite. Ca să nu mai vorbim despre investiția, impusă de necesitate și obișnuință, în condițiile de trai cele mai odioase sau în profesiunile cele mai periculoase.

Dar nasul Cleopatrei vine să ne reamintească, împreună cu întreaga mitologie a puterii malefice, terifiante și fascinante, a femeii din toate mitologiile – Evă ispititoare, Omphală seducătoare, Circe fermecătoare și vrăjitoare aruncând sorții –, că dominația misterioasă a dragostei se poate exercita și asupra bărbaților. Forțele pe care le bănuim acționând în întunericul și taina relațiilor intime („în așternut") și ținându-i înlănțuiți pe bărbați prin magia atașamentelor pasiunii, făcându-i să-și uite obligațiile legate de demnitatea lor socială, determină o răsturnare a raportului de dominație, care, ruptură fatală a ordinii obișnuite, normale, naturale, e condamnată ca o abatere contra naturii, parcă anume făcută ca să întărească mitologia androcentrică.

A privi însă lucrurile în felul acesta înseamnă a rămâne într-o perspectivă a luptei, a războiului. Și a exclude însăși posibilitatea de a suspenda forța și raporturile de forță care par constitutive pentru experiența iubirii și a prieteniei. Or, în acest soi de armistițiu miraculos în care dominația pare a fi dominată sau, mai exact, anulată, iar violența virilă potolită (femeile, s-a spus de nenumărate ori, civilizează raporturile sociale, curățindu-le de grosolănie și brutalitate), s-a terminat cu viziunea masculină, întotdeauna cinegetică și războinică, asupra raporturilor dintre sexe; s-a terminat, totodată, și cu strategiile de dominație ce urmăresc să smulgă, să supună, să înjosească și să aservească provocând neliniști, incertitudini, așteptări, frustrări, răni, umiliri, reintroducând, în felul acesta, asimetria unui schimb inegal.

Dar, așa cum bine spune Sasha Weitman, ruptura față de ordinea obișnuită nu se realizează dintr-o dată și o dată pentru totdeauna. Doar printr-un travaliu de fiece clipă, neîncetat, poate fi smulsă din apele reci ale calculului, violenței și interesului „insula fermecată" a iubirii, acea lume închisă și perfect autarhică care e locul unei serii neîncetate de miracole: acela al non-violenței, pe care îl face posibil instaurarea unor relații întemeiate pe deplina *reciprocitate* și care permite abandonul și renunțarea la tine însuți; acela al recunoașterii mutuale, care-ți permite, cum spune Sartre, să te simți „îndreptățit să exiști", asumat, chiar și în particularitățile cele mai contingente sau negative, în și printr-un soi de absolutizare arbitrară a arbitrarului unei întâlniri („pentru că era el, pentru că eram eu"); acela al *dezinteresării* care face posibile relații dezinstrumentalizate, întemeiate pe fericirea de a oferi fericire[2], de a afla în încântarea celuilalt, și mai în ales în fața încântării pe care el o suscită, motive inepuizabile de încântare. Tot atâtea trăsături, aduse la cea mai înaltă putere, ale *economiei schimburilor simbolice*, a căror formă supremă o reprezintă dăruirea de sine, și a propriului corp, obiect sacru, exclus din circulația comercială, și care, pentru că presupune și produce relații durabile și neinstrumentale, se opune diametral, așa cum a arătat David Schneider, schimburilor de pe piața muncii, tranzacții temporare și strict instrumentale între niște agenți oarecare, adică indiferenți și interșanjabili – pentru care amorul venal sau mercenar, adevărată contradicție în termeni, reprezintă limita universal recunoscută ca sacrilegiu[3].

„Iubirea pură", această artă pentru artă a amorului, este o invenție istorică relativ recentă, ca și arta pentru artă, iubirea pură față de artă de care se află legată în mod istoric și structural[4]. Ea nu poate fi întâl-

nită, desigur, decât foarte rar într-o formă perfectă și, limită aproape niciodată atinsă – se vorbește, atunci, de o „iubire nebună“ –, ea este intrinsec fragilă, întrucât este întotdeauna asociată unor exigențe excesive, unor „nebunii“ (oare nu tocmai pentru că s-a investit atât în „căsătoria din dragoste“ s-a dovedit ea atât de expusă divorțului?), și neîncetat amenințată de criza pe care o reprezintă întoarcerea calculului egoist sau simplul efect al rutinizării. Ea există însă suficient, în ciuda a tot și a toate, și mai ales la femei, pentru a putea fi instituită ca normă sau ca ideal practic, demnă de a fi căutată pentru ea însăși și pentru experiențele de excepție pe care le procură. Aura de mister cu care ea se află înconjurată, îndeosebi în tradiția literară, poate fi ușor înțeleasă *dintr-un punct de vedere strict antropologic*: întemeiată pe suspendarea luptei pentru puterea simbolică provocată de căutarea recunoașterii și de tentația corelativă de a domina, recunoașterea mutuală prin care fiecare se recunoaște într-un altul pe care îl recunoaște ca un alt eu însumi, și care îl recunoaște, la rândul său, ca atare, poate conduce, în perfecta ei reflexivitate, în afara alternativei egoismului și altruismului și chiar în afara distincției dintre subiect și obiect, până la stadiul de fuziune și de comuniune, deseori evocat prin metafore apropiate de cele ale misticii, în care două ființe pot „să se piardă una în alta“ fără a se pierde. Smulgându-se din instabilitatea și din nesiguranța caracteristice dialecticii onoarei care, chiar dacă întemeiată pe postularea egalității, este mereu expusă ambalării dominatoare a supralicitării, subiectul amoros nu-și poate obține recunoașterea decât din partea altui subiect, dar care abdică, la fel ca și el, la tentația de a domina. El își predă liber libertatea în mâinile unui stăpân care și el și-o predă pe a sa, coincizând, astfel, cu el într-un act de liberă alienare infinit afirmată (prin repetarea, lipsită de redundață, a lui „te iubesc“). El se simte pe sine însuși asemeni unui creator aproape divin care face, *ex nihilo*, persoana iubită grație puterii pe care ea i-o acordă (în special puterea de *a numi*, manifestată în toate numele antice și cunoscute doar îndrăgostiților pe care aceștia și le dau și care, ca într-un ritual inițiatic, marchează o nouă naștere, un prim început absolut, o schimbare de statut ontologic); dar ca un creator care, reciproc și simultan, se vede pe sine, spre deosebire de un Pygmalion egocentric și dominator, ca o creatură a creaturii sale.

Recunoaștere mutuală, schimb de îndreptățiri de a exista și de rațiuni de a fi, mărturii mutuale de *încredere* – tot atâtea semne ale reciprocității perfecte, care conferă cercului în care se închide diada amoroasă, unitate socială elementară, indivizibilă și înzestrată cu putere de autarhie simbolică, puterea de a rivaliza triumfător cu toate consacrările pe care noi le cerem, de obicei, instituțiilor și riturilor „Societății“, acest substitut mundan al lui Dumnezeu[5].



# Concluzie

Divulgarea analizei științifice a unei forme de dominație are, în mod necesar, efecte sociale, dar care pot fi de sensuri opuse: ea poate fie să întărească; din punct de vedere simbolic, dominația, atunci când constatările ei par a regăsi sau a intersecta discursul dominant (ale cărui verdicte negative îmbracă, deseori, aparența unei pure înregistrări constatative), fie să contribuie la neutralizarea ei, oarecum la fel ca divulgarea unui secret de stat, prin faptul că favorizează mobilizarea victimelor. Ea este, prin urmare, expusă la tot felul de neînțelegeri, mai ușor de prevăzut decât de risipit cu anticipație.

În fața unor condiții de receptare atât de dificile, analistul ar fi tentat să invoce, pur și simplu, buna sa credință, dacă n-ar ști că, în domenii atât de sensibile, ea nu e de ajuns; ca, de altfel, nici convingerea militantă care inspiră nenumărate scrieri dedicate condiției feminine (și care se află la originea interesului pentru niște obiecte până acum ignorate sau neglijate). Nu pot fi, într-adevăr, nicicând supraestimate riscurile la care se află expus orice proiect științific al cărui obiect e impus de considerații externe, oricât de nobile și de generoase. „Cauzele drepte“ nu pot ține loc de justificări epistemologice și nu pot scuti de analiza reflexivă care ne obligă să descoperim, uneori, că buna-cuviință a „bunelor sentimente“ nu exclude obligatoriu interesul pentru avantajele asociate „luptelor drepte“ (ceea ce nu înseamnă deloc că, așa mi s-a replicat uneori, „orice proiect militant e a-științific“). Chiar dacă nu se pune problema de a exclude din cuprinsul științei, în numele nu știu cărei *Wertfreiheit* („abținere de la judecata de valoare“) utopice, motivația individuală sau colectivă care provoacă existența unei mobilizări politice și intelectuale, nu-i mai puțin adevărat că cea mai bună mișcare politică este sortită să facă

știință proastă și, pe termen lung, politică proastă, dacă nu reușește să-și convertească dispozițiile subversive în dispoziție critică – referitor, în primul rând, la ea însăși.

Este, fără îndoială, cât se poate de înțeles că, pentru a evita să *ratificăm* realul părând a-l înregistra în mod științific, ne putem vedea împinși să trecem sub tăcere efectele cele mai evident negative ale dominației și exploatării: fie că, dintr-o preocupare de a reabilita sau din teama de a nu da arme rasismului care, tocmai, nu face decât să înscrie diferențele culturale în natura celor dominați, permițându-și să „blameze victimele“ punând între paranteze condițiile de trai care le-au produs ca atare, ne decidem, în mod mai mult sau mai puțin conștient, să vorbim de „cultură populară“ sau, referitor la negrii din Statele Unite de pildă, de o „cultură a sărăciei“; fie că, asemeni anumitor feministe de azi, preferăm să „evităm analiza supunerii, de teamă ca, admițând participarea femeilor la relația de dominație, să nu transferăm povara răspunderii de la bărbați la femei[1]“. În fapt, împotriva tentației, aparent generoase, căreia atât de mult i-au cedat mișcările subversive, de a oferi o reprezentare idealizată a celor oprimați și stigmatizați în numele simpatiei, solidarității și indignării morale și de a trece sub tăcere efectele ca atare ale dominației, îndeosebi cele mai negative, trebuie să ne asumăm riscul de a părea că justificăm ordinea existentă atrăgând atenția asupra proprietăților prin care cei dominați (femei, muncitori etc.), așa cum tocmai dominația i-a creat, pot contribui la propria lor dominare[2]. Aparențele – mai trebuie, oare, să reamintim? – fac întotdeauna jocul aparenței, iar întreprinderea de dezvăluire se expune la a provoca atât condamnările indignate ale conservatorismului, cât și denunțările fariseice ale revoluționarismului. Deosebit de lucidă, și nu întâmplător, în privința efectelor probabile ale lucidității, Catharine MacKinnon deplânge, astfel, faptul că, atunci când se străduiește se descrie adevărul raporturilor dintre sexe, este imediat acuzată că e „condescendentă cu femeile“ *(condescending to women)*, când ea nu face, de fapt, decât să enunțe modul în care „femeile sunt obiecte ale condescendenței“ *(women are condescended to)*[3]. Acuză cu atât mai probabilă în cazul unui bărbat, care nu poate să le replice, firește, nimic celor ce se autorizează de la autoritatea absolută pe care o constituie „experiența“ feminității pentru a condamna fără drept de apel orice încercare de a gândi obiectul asupra cărora ele își asigură, astfel, fără nici o dificultate monopolul[4].

Cu toate acestea, suspiciunea prejudicială care apasă, deseori, asupra scrierilor masculine referitoare la diferența dintre sexe nu este total neîntemeiată. Și nu doar pentru că analistul, care se află prins în ceea ce crede că înțelege, poate, dând curs fără să știe unor intenții de justificare, să ofere presupozițiile pe care el însuși le-a angajat drept revelații cu privire la presupozițiile agenților. Ci mai ales pentru că, având de-a face cu o instituție înscrisă de mii de ani în obiectivitatea structurilor sociale și în subiectivitatea structurilor cognitive și nedispunând, pentru a gândi opoziția dintre masculin și feminin, decât de un mental structurat tocmai în funcție de această opoziție, el se expune folosirii ca instrumente de cunoaștere a unor scheme de percepție și de gândire pe care ar trebui să le trateze, de fapt, ca pe obiecte ale cunoașterii. Până și analistul cel mai avertizat (un Kant sau un Sartre, un Freud sau un Lacan chiar...) riscă, astfel, să extragă, fără să-și dea seama, dintr-un inconștient negândit instrumentele de gândire de care se folosește pentru a încerca să gândească inconștientul.

Dacă, prin urmare, m-am aventurat, după multe ezitări și cu foarte mare teamă, pe un teren atât de dificil și aproape în întregime monopolizat, azi, de femei e pentru că aveam sentimentul că relația de exterioritate în simpatie în care mă aflam situat îmi putea permite să produc, sprijinindu-mă pe achizițiile imensului travaliu încurajat de mișcarea feministă, dar și pe rezultatele propriilor mele cercetări cu privire la cauzele și efectele sociale ale dominației simbolice, o analiză capabilă să orienteze în mod diferit atât investigația referitoare la condiția feminină sau, în mod ceva mai *relațional*, la relațiile dintre sexe, cât și acțiunea menită a le transforma. Mi se pare, într-adevăr, că, dacă unitatea domestică este unul din locurile în care dominația masculină se manifestă în modul cel mai indiscutabil și mai vizibil (și nu doar prin recursul la violența fizică), cauza perpetuării raporturilor de forță materiale și simbolice ce se exercită aici se situează, esențial, în afara acestei unități, în sânul unor instanțe precum Biserica, școala sau statul și în acțiunile lor efectiv politice, declarate sau ascunse, oficiale sau oficioase (pentru a ne convinge de acest fapt, e de ajuns să observăm, în actualitatea imediată, reacțiile și rezistențele opuse proiectului de contract de uniune socială).

De unde rezultă că, dacă mișcarea feministă a contribuit enorm la o considerabilă extindere a ariei politicului sau a politizabilului, făcând să pătrundă în sfera discutabilului sau a contestabilului din punct de vedere politic niște obiecte și niște preocupări ținute deoparte sau ignorate de tradiția politică dat fiind că păreau a ține de domeniul privatului, nu înseamnă că trebuie să ne lăsăm antrenați să excludem, sub pretextul că țin de logica cea mai tradițională a politicii, luptele referitoare la niște instanțe care, prin acțiunea lor negativă și, în cea mai mare parte, invizibilă – ca urmare a faptului că sunt ajustate atât structurilor inconștientului masculin, cât și celui feminin –

contribuie din plin la perpetuarea raporturilor sociale de dominație dintre sexe. Nu trebuie însă să ne lăsăm închiși nici în niște forme de luptă politică brevetate ca feministe, precum revendicarea parității între bărbați și femei în cadrul instanțelor politice: chiar dacă au meritul de a atrage atenția că universalismul de principiu pe care îl afișează dreptul constituțional nu este la fel de universal pe cât pare – îndeosebi prin faptul de a nu recunoaște decât niște indivizi abstracți, lipsiți de calități sociale –, aceste lupte riscă să dubleze efectele altei forme de universalism fictiv, favorizând, în mod prioritar, femei provenite din aceleași regiuni ale spațiului social ca și bărbații care ocupă, în prezent, pozițiile dominante.

Numai o acțiune politică care va ține cont, cu adevărat, de toate efectele dominației ce se exercită grație complicității obiective dintre structurile încorporate (atât la femei, cât și la bărbați) și structurile marilor instituții în care se realizează și se reproduce nu doar ordinea masculină, ci întreaga ordine socială (începând cu statul, structurat în jurul opoziției dintre „mâna sa dreaptă", masculină, și „mâna stângă", feminină, și terminând cu școala, răspunzătoare de reproducerea efectivă a tuturor principiilor fundamentale de viziune și de diviziune, organizată și ea în jurul unor opoziții omoloage), va putea – firește, pe termen lung –, și profitând de contradicțiile inerente diferitelor mecanisme și instituții, să contribuie la dispariția treptată a dominației masculine.

# Anexă

## Câteva întrebări cu privire la mișcarea *gay* și lesbiană

Atât tacit, prin existența și acțiunile ei simbolice, cât și explicit, prin discursurile și teoriile pe care le produce sau pe care le ocazionează, mișcarea *gay* și lesbiană pune o serie de probleme care se numără printre cele mai importante ale științelor sociale și care sunt, în unele cazuri, cu totul noi[1]. Această mișcare de revoltă împotriva unei forme particulare de violență simbolică, pe lângă faptul că determină apariția unor noi obiecte de analiză, pune foarte serios la îndoială ordinea simbolică în vigoare, punând, totodată, într-un mod radical, problema fundamentelor acestei ordini și a condițiilor unei mobilizări reușite în vederea răsturnării ei.

Forma particulară de dominație simbolică ale cărei victime sunt homosexualii, atinși de un stigmat care, spre deosebire de culoarea pielii sau de feminitate, poate fi ascuns (sau afișat), se impune prin intermediul unor acte colective de categorizare, care fac să existe diferențe semnificative, marcate negativ, și, în felul acesta, grupuri, categorii sociale stigmatizate. La fel ca în anumite forme de rasism, ea îmbracă, în acest caz, forma unei denegări a existenței publice, vizibile. Oprimarea ca „invizibilizare" se traduce printr-un refuz al existenței legitime, publice, altfel spus cunoscute și recunoscute, în special de către drept, și printr-o stigmatizare care nu se face nicicând mai bine simțită ca atunci când mișcarea își revendică vizibilitatea. Atunci, ea este chemată în mod explicit la „discreție" sau la disimularea pe care e obligată, de obicei, să și-o impună.

A vorbi de dominație și de violență simbolică înseamnă a spune că, mai puțin atunci când există revoltă subversivă conducând spre răsturnarea categoriilor de percepție și apreciere, cel dominat tinde să adopte asupra lui însuși punctul de vedere dominant: prin, în spe-

cial, *efectul de destin* pe care-l produce categorizarea stigmatizantă, în primul rând insulta, reală sau potențială, el poate fi, astfel, condus să-și aplice lui însuși și să accepte, constrâns și forțat, categoriile de percepție *drepte* (*straight*, opus lui *crooked*, încovoiat, ca în viziunea mediteraneană) și să trăiască în rușine experiența sexuală care, din punctul de vedere al categoriilor dominante, îl definește, pendulând între frica de a fi perceput, demascat, și dorința de a fi recunoscut de către ceilalți homosexuali.

Particularitatea acestei relații de dominație simbolică o constituie faptul că ea e legată nu de semnele sexuale vizibile, ci de practica sexuală. Definiția dominantă a formei legitime a acestei practici ca raport de dominație a principiului masculin (activ, penetrant) asupra principiului feminin (pasiv, penetrat) implică tabu-ul feminizării sacrilegiale a masculinului, adică a principiului dominant, care se află înscrisă în însăși relația homosexuală. Ca o atestare a universalității recunoașterii acordate mitologiei androcentrice, homosexualii înșiși, chiar dacă le sunt, alături de femei, principalele victime, își aplică deseori lor înșiși principiile dominante: ca și lesbienele, ei reproduc deseori, în cadrul cuplurilor pe care le formează, o diviziune a rolurilor masculine și feminine prea puțin aptă să îi apropie de feministe (gata oricând să-i suspecteze de complicitate cu genul masculin căruia îi aparțin, chiar dacă acesta îi oprimă), ei împingând uneori până la extrem afirmarea virilității în forma ei cea mai comună, fără doar și poate ca o reacție împotriva stilului „efeminat" odinioară dominant.

Înscrise deopotrivă în obiectivitate, sub forma unor diviziuni instituite, și în corpuri, sub forma unui raport de dominație somatizat (ce se traduce prin rușine), opozițiile paralele constitutive pentru această mitologie structurează percepția propriului corp și a modurilor, sexuale în primul rând, de a-l folosi, adică în același timp diviziunea sexuală a muncii și diviziunea muncii sexuale. Și poate tocmai pentru că amintește într-un mod deosebit de acut legătura existentă între sexualitate și putere, deci între sexualitate și politică (evocând, de pildă, caracterul monstruos, dat fiind că de două ori „contra naturii", pe care-l îmbracă, în multe societăți, homosexualitatea pasivă cu un agent dominat), poate analiza homosexualității să conducă spre o *politică* (sau spre o *utopie*) *a sexualității* care să urmărească o diferențiere radicală a raportului sexual de un raport de putere.

Nevoind sau neputând însă să-și stabilească ca obiectiv o astfel de răsturnare radicală a structurilor sociale și a structurilor cognitive, care ar trebui să mobilizeze toate victimele unei discriminări pe baze sexuale (și, în general, pe toți cei stigmatizați), mișcarea homose-



xuală se condamnă la închiderea într-una din antinomiile cele mai tragice ale dominației simbolice: cum să te revolți împotriva unei categorizări socialmente impuse altfel decât organizându-te într-o categorie construită conform tocmai acestei categorizări și făcând, în felul acesta, să existe tocmai clasificările și restricțiile cărora ea își propune să le opună rezistență (în loc de a lupta, de pildă, pentru o nouă ordine sexuală, în care distincția dintre diferitele statuturi sexuale să fie indiferentă)? Mișcarea care a contribuit la reamintirea faptului că, la fel ca și familia, regiunea, națiunea sau oricare altă entitate colectivă, statutul de *gay* și cel de lesbiană nu este altceva decât o construcție socială, întemeiată pe credință, poate să se mulțumească, oare, doar cu revoluția simbolică capabilă să facă vizibilă, cunoscută și recunoscută această construcție, să-i confere existența deplină a unei *categorii împlinite* inversând semnul stigmatului pentru a face din el o emblemă – asemeni așa-numitei *gay pride*, ca manifestare publică, punctuală și extra-ordinară, a existenței colective a grupului invizibil? Și aceasta cu atât mai mult cu cât, făcând să apară statutul de „gay" sau de „lesbiană" ca o construcție socială, ca o ficțiune colectivă a ordinii „heteronormative", *care, de altfel, s-a constituit, în parte, tocmai împotriva homosexualului*, și reamintind extrema diversitate a membrilor acestei categorii construite, mișcarea tinde (altă antinomie) să-și dizolve, întrucâtva, propriile-i baze sociale, adică tocmai pe acelea pe care trebuie să le construiască pentru a exista ca forță socială capabilă să răstoarne ordinea simbolică dominantă și pentru a da forță revendicării pe care o susține.

Și trebuie ea, oare, să meargă până la capătul acțiunii ei revendicative (și al contradicției ei) cerând statului să acorde grupului stigmatizat recunoașterea durabilă și normală a unui statut public și publicat, printr-un act solemn de stare civilă? Este, pe de altă parte, cât se poate de adevărat că acțiunea de subversiune simbolică, dacă vrea să fie realistă, nu poate să rămână doar la rupturi simbolice – chiar dacă, precum anumite provocări estetice, acestea sunt eficiente pentru a suspenda evidențele. Pentru a schimba însă durabil reprezentările, trebuie ca ea să opereze și să impună o transformare durabilă a categoriilor încorporate (a schemelor de gândire), care, prin intermediul educației, conferă un statut de realitate evidentă, necesară, nediscutată, naturală, în limitele resortului lor de validitate, categoriilor sociale pe care le produc. Ea trebuie să ceară dreptului (care, cuvântul o spune, are legătură cu *straight*...) o recunoaștere a particularității care implică anularea ei: e, într-adevăr, ca și cum homosexualii, care au trebuit să lupte pentru a trece de la invizibilitate la vizibilitate, pentru a înceta să mai fie excluși și invizibilizați, ar vrea,

acum, să redevină invizibili și, într-o oarecare măsură, neutri și neutralizați prin supunerea la norma dominantă[2]. Și este de ajuns să ne gândim la toate contradicțiile pe care le implică noțiunea de „susținere din partea familiei“ atunci când ea se aplică unuia dintre membrii unui cuplu homosexual, pentru a înțelege că realismul care vede în contractul de uniune civilă prețul ce trebuie plătit pentru a „reintra în ordine“ și a obține dreptul la *vizibilitatea invizibilă* a bunului soldat, a bunului cetățean și a bunului soț și, implicit, la o parte minimă din drepturile împărțite, în mod normal, tuturor membrilor cu drepturi depline ai comunității (precum drepturile de succesiune) reușește cu greu să justifice complet, pentru mulți homosexuali, concesiile făcute ordinii simbolice pe care le implică un astfel de contract, precum postulatul statutului dependent al unuia dintre membrii cuplului. (Se cuvine remarcat faptul că, voind, parcă, să minimalizeze inconsecvența ce rezultă din menținerea diferenței, și chiar a ierarhiei, în sânul cuplurilor rezultate din încălcarea scandaloasă a graniței dintre masculin și feminin, asociațiile de homosexuali din țările nordice care au obținut recunoașterea uniunii civile a homosexualilor au ales, așa cum observă Annick Prieur[3], să scoată în față cupluri de cvasigemeni, ce nu prezintă nici unul dintre semnele în stare să reamintească această diviziune și opoziția activ/pasiv care o subîntinde.)

Este posibilă transformarea antinomiei într-o alternativă susceptibilă de a fi controlată printr-o alegere rațională? Forța ortodoxiei, adică a acelei *doxa* drepte și de dreapta pe care o impune orice fel de dominație simbolică (albă, masculină, burgheză), constă în faptul că ea constituie particularitățile provenite din discriminarea istorică în dispoziții încorporate dotate cu toate semnele exterioare ale naturalului; aceste dispoziții, cel mai adesea atât de profund ajustate la constrângerile obiective al căror produs sunt, încât implică o formă de acceptare tacită a acestor constrângeri (prin, de pildă, ghetoizarea ca „iubire față de ghetou“), sunt menite să apară fie, atunci când sunt privite din unghiul dominanților, ca niște atribute ne-marcate, neutre, universale, adică în același timp vizibile, distinctive, și invizibile, ne-marcate, „naturale“ („distincția naturală“), fie, atunci când sunt privite din unghiul dominaților, ca „diferențe“, altfel spus ca mărci negative, ca lipsuri, ca stigmate chiar, care au nevoie de justificare. Ea oferă, astfel, o bază obiectivă, și o eficacitate redutabilă, tuturor strategiilor ipocriziei universaliste care, răsturnând responsabilitățile, denunță ca o rupere particularistă sau „comunitaristă“ a contractului universalist orice revendicare a accesului celor dominați la dreptul și la soarta comună: paradoxal, tocmai, într-adevăr, când se mobilizează pentru a revendica drepturile universale care le sunt, de fapt,



refuzate, membrii minorităților simbolice sunt chemați la ordinea universalului; nicicând particularismul și „comunitarismul“ mișcării *gay* și lesbiene nu vor fi mai violent condamnate ca atunci când, prin contractul de uniune socială în special, aceștia cer ca legea comună să le fie aplicată și *gay*-lor și lesbienelor (care sunt dublu dominate, adică și în sânul unei mișcări ce comportă 90% *gays* și 10% lesbiene și care este marcată de o puternică tradiție masculinistă).

Cum putem, deci, contracara universalismul ipocrit fără a universaliza un particularism? Cum se poate evita ca, în termeni mai realiști, adică mai direct politici, cuceririle mișcării să nu conducă spre o formă de ghetoizare? Întrucât se întemeiază pe o particularitate comportamentală ce nu implică și nu antrenează obligatoriu handicapuri economice și sociale, mișcarea *gay* și lesbiană reunește indivizi care, chiar dacă stigmatizați, sunt relativ privilegiați, în special din punctul de vedere al capitalului cultural, care constituie un considerabil atu în luptele simbolice. Or, obiectivul oricărei mișcări de răsturnare simbolică este de a opera o muncă de distrugere și de construcție simbolică ce urmărește să impună noi categorii de percepție și apreciere, astfel încât să construiască un grup sau, mai radical, să distrugă însuși principiul de diviziune în funcție de care sunt produse și grupul stigmatizant, și grupul stigmatizat. Homosexualii sunt printre cei mai bine înarmați pentru atingerea acestui obiectiv, și ei pot să pună în slujba universalismului, mai cu seamă în luptele simbolice, avantajele legate de particularism.

Acestea fiind spuse, ultima dificultate, mișcarea având, ca și mișcarea feministă, această particularitate de a reuni agenți înzestrați cu un puternic capital cultural, e sortită să se izbească, într-o formă deosebit de acută, de problema delegării acordată unui purtător de cuvânt capabil să constituie grupul încarnându-l și exprimându-l, și, precum anumite mișcări de extremă stângă, ea tinde să se atomizeze în secte angajate în lupte pentru monopolul asupra exprimării publice a grupului. Așa încât ne putem întreba dacă singura modalitate, pentru o astfel de mișcare, de a evita o ghetoizare și un sectarism ce se consolidează reciproc n-o reprezintă, cumva, punerea capacităților specifice pe care le datorează combinației relativ improbabile dintre o puternică dispoziție subversivă, legată de un statut stigmatizat, și un puternic capital cultural, în slujba mișcării sociale în ansamblul ei; sau, pentru a ceda, o clipă, utopismului, de a se plasa, cel puțin pe planul muncii teoretice și al acțiunii simbolice (în care anumite grupuri homosexuale sunt maestre), în avangarda mișcărilor politice și științifice subversive, punând, astfel, în serviciul universalului avantajele particulare care-i deosebesc pe homosexuali de alte grupuri stigmatizate.

# Note

**Preambul**

1. V. Woolf, *Trois guinées*, trad. fr. V. Forrester, Paris, Éditions des Femmes, 1977, p. 200.
2. Fie și doar pentru a dovedi că ceea ce susțin acum nu reprezintă produsul unei convertiri recente, trimit la paginile unei cărți deja vechi în care insistam asupra faptului că, atunci când se aplică asupra diviziunii sexuale a lumii, etnologia poate „deveni o formă deosebit de puternică de socioanaliză" (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, pp. 246-247).
3. Nu este, astfel, rar ca psihologii să preia viziunea comună asupra sexelor ca ansambluri radical separate, fără intersectări, și să ignore gradul de *recuperare* dintre distribuția performanțelor masculine și feminine și diferențele (de mărime) dintre diferențele constatate în diferitele domenii (de la anatomia sexuală până la inteligență). Sau, și mai grav, ca ei să se lase de multe ori ghidați, în *construirea* și în *descrierea* obiectului lor, de principiile de viziune și de diviziune înscrise în limbajul comun, indiferent că se străduiesc să măsoare anumite diferențe evocate în limbaj – cum e faptul că bărbații ar fi mai „agresivi" și femeile mai „temătoare" – sau că utilizează termeni comuni, plini, deci, de judecăți de valoare, pentru a descrie aceste diferențe. Cf., de exemplu, între altele, J. A. Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence*, Springfield (Illinois), Thomas, 1978; M. B. Parlee, „Psychology: review essay", *Signs: Fournal of Women in Culture and Society*, I, 1975, pp. 119-138 – referitor, în special, la bilanțul diferențelor mentale și comportamentale dintre sexe stabilit de J. E. Garai și A. Scheinfeld în 1968; M. B. Parlee, „The Premenstrual Syndrome", *Psychological Bulletin*, 80, 1973, pp. 454-465.

**I. O imagine mărită**

1. N-aș fi putut, desigur, să preiau din *Spre Far* de Virginia Woolf analiza privirii masculine pe care acest roman o desfășoară (și pe care



am s-o prezint ceva mai departe) dacă n-aș fi recitit-o cu un ochi informat de viziunea kabilă (V. Woolf, *Spre Far – To the Lighthouse*, trad. rom. Antoaneta Ralian, Ed. Minerva, București, 1972, p. 24).

2. Cf. J. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, ca și J. Pitt-Rivers, *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.
3. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 vol., 1937-1958.
4. Cf. P. Bourdieu, „Lecture, lecteurs, lettrés, littérature", in *Choses dites*, Minuit, 1987, pp. 132-143.
5. Pentru un tablou detaliat al repartizării activităților între sexe, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 358.
6. S-a observat deseori că, atât în percepția socială, cât și în limbă, genul masculin apare ca ne-marcat, neutru, într-o oarecare măsură, spre deosebire de cel feminin, care este caracterizat în mod explicit. Dominique Merllié a putut să verifice acest fapt în cazul recunoașterii „sexului" scriiturii, trăsăturile feminine fiind singurele care sunt percepute ca prezente sau absente (cf. D. Merrlié, „Le sexe de l'écriture. Note sur la perception sociale de la féminité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, pp. 40-51).
7. E remarcabil, de pildă, faptul că nu întâlnim, practic, mituri care să justifice ierarhia sexuală (exceptând, poate, mitul nașterii orzului [cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 128] și mitul ce caută să raționalizeze poziția „normală" a bărbatului și a femeii în actul sexual, pe care am să-l relatez ceva mai departe).
8. Ar trebui să avem posibilitatea să reamintim, aici, întreaga analiză a sistemului mitico-ritual (de pildă, despre structura spațiului interior al casei: cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 441-461; despre organizarea zilei: pp. 415-421; despre organizarea anului agrar: pp. 361-409). Fiind însă silit să nu amintesc, aici, decât strictul necesar pentru elaborarea modelului, mă văd nevoit să-l invit pe cititorul dornic să confere întreaga forță „analizorului" etnografic să parcurgă cu atenție *Simțul practic* sau, cel puțin, schema sinoptică care se află reprodusă aici.
9. Tradiția europeană asociază curajul fizic sau moral virilității („să ai..." etc.) și, la fel ca tradiția berberă, stabilește o legătură explicită între volumul nasului (*nif*), simbol al chestiunii de onoare, și dimensiunea presupusă a falusului.
10. Cu privire la alimentele care se umflă, precum *ufthyen*, și provoacă umflarea, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 412-415, iar despre funcția actelor și a obiectelor mitic ambigue, supradeterminate sau vagi, p. 426 *sq*.
11. Termenul cel mai evocator este *ambul*, care înseamnă, la propriu, vezică, cârnat gros, dar și falus (cf. T. Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie", *in* T.

Yacine-Titouh, ed., *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 3-27; și „La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabile", *Cahiers de littérature orale*, 34, INALCO, 1993, pp. 19-43).

12. Referitor la schemele plin/gol și la umplere, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 452-453, și p. 397 (referitor la șarpe).

13. Femeile consideră că sexul lor nu este frumos decât ascuns („pietre lipite"), strâns *(yejmaâ)* sau așezat sub protecția lui *serr*, farmecul (spre deosebire de sexul masculin, care nu are *serr*, pentru că nu poate fi ascuns). Unul dintre cuvintele care îl desemnează, *takhna*, este, asemeni franțuzescului *con* [lit. vagin, fig. idiot, cretin, debil (n. t.)], utilizat ca interjecție *(A takhna!)* pentru a exprima prostia (o „față de *takhna*" este o față diformă, plată, lipsită de modelul pe care îl conferă un *nas* frumos). Un alt cuvânt berber care desemnează vaginul, unul dintre cele mai peiorative de altfel, *achermid*, mai înseamnă și vâscos.

14. Toate aceste cuvinte sunt, firește, tabu, ca, de altfel, și anumiți termeni aparent anodini precum *duzan*, lucruri personale, scule, *laqlul*, vesela, *lah'wal*, ingredientele, sau *azaâkuk*, coada, care le slujesc deseori drept substitute eufemistice. La kabili, ca și în propria noastră tradiție, organele sexuale masculine sunt, cel puțin în desemnările lor eufemistice, asimilate unor *scule*, unor *instrumente* („sculă", „instalație" etc.), ceea ce ar trebui, poate, pus în relație cu faptul că, și azi încă, mânuirea obiectelor tehnice este sistematic rezervată bărbaților.

15. Cf. T. Yacine-Titouh, „Anthropologie de la peur", *loc. cit.*

16. M.-C. Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983.

17. Cf. T. W. Laqueur, „Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology", *in* C. Gallagherand, T. W. Laqueur (eds), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1987. [De Thomas Laqueur, în românește, cf. *Corpul și sexul de la greci la Freud (Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1990), trad. Narcis Zărnescu, București, Ed. Humanitas, 1998. (n. t.)]

18. Y. Knibiehler, „Les médecins et la «nature féminine» au temps du Code civil", *Annales*, 31 (4), 1976, pp. 824-845.

19. T. W. Laqueur, „Amor Veneris, Vel Dulcedo Appeletur", *in* M. Feher, R. Naddaf, N. Tazi (eds), *Zone*, Part III, New York, Zone, 1989.

20. Dintre numeroasele studii ce evidențiază contribuția istoriei naturale și a naturaliștilor în *naturalizarea* diferențelor sexuale (și rasiale: logica e aceeași), merită citat acela al Londei Schiebinger (*Nature's Body*, Boston, Beacon Press, 1993), care arată felul în care naturaliștii „le atribuiau femelelor de animale pudoarea *(modesty)* pe care ei sperau s-o găsească la soțiile și fiicele lor" (p. 78); ca și felul în care, la



capătul căutării himenului, ei conchideau că „doar femeile sunt binecuvântate *(are blessed with)* cu un himen", „gardian al castității" și „vestibul al sanctuarului lor" (pp. 93-94), și că barba, deseori asociată onoarei masculine, îi deosebește pe bărbați de femei, mai puțin nobile (p. 115), ca și de celelalte „rase".

21. Cf., de exemplu, N. M. Henley, *Body Politics, Power, Sex and Non-verbal Communication*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice Hall, 1977, în special p. 89 *sq.*

22. J. M. Henslin, M. A. Biggs, „The Sociology of the Vaginal Examination", *in* J. M. Henslin (ed.), *Down to Earth Sociology*, New York-Oxford, The Free Press, 1991, pp. 235-247.

23. Legea americană interzice să se „trăiască din câștiguri imorale", ceea ce înseamnă că doar libera dăruire a sexului este legitimă și că amorul venal constituie sacrilegiul prin excelență, în calitatea lui de comerț cu ceea ce corpul are mai sacru (cf. G. Pheterson, „The Whore Stigma, Female Dishonor and Male Unworthiness", *Social Text*, 37, 1993, pp. 39-64).

24. „Banii fac parte integrantă din modul reprezentativ al perversiunii. Dat fiind că fantasma perversă este, în sine, ininteligibilă și inesanjabilă, numerarul, prin caracterul său abstract, constituie echivalentul lui universal inteligibil" (P. Klossowski, *Sade et Fourier*, Paris, Fata Morgana, 1974, pp. 59-60). „Prin acest soi de provocare, Sade dovedește, tocmai, că noțiunea de valoare și de preț este înscrisă în adâncul înseși emoției voluptuoase și că nimic nu e mai contrar plăcerii decât gratuitatea" (P. Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes*, Paris, Minuit, 1959, p. 102).

25. Nu există insultă mai rea decât cuvintele desemnându-l pe bărbatul „posedat", „penetrat" (*maniuk*, *qawad*).

26. Conform logicii comune a prejudecății defavorabile, reprezentarea masculină poate să condamne capacitățile sau incapacitățile feminine pe care tocmai ea le cere sau la producerea cărora contribuie: se face, astfel, observația că „târguirea femeilor nu are capăt" – sunt guralive și, mai ales, pot sta șapte zile și șapte nopți fără să se decidă – sau că, pentru a-și marca acordul, femeile trebuie să spună de două ori „da".

27. Cf. T. Yacine-Titouf, „Anthropologie du désir", *loc. cit.*

28. După Charles Malamoud, sanscrita folosește, pentru a califica această poziție, cuvântul *Viparita*, „inversat", care mai e folosit și pentru a desemna lumea pe dos.

29. Cf. T. Yacine-Titouf, „Anthropologie du désir", *loc. cit.*

30. Cf. B. Ehrenreich, *The Hearts of Men, American Dreams and the Fight from Commitment*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1983; E. Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

31. M. Baca-Zinn, S. Eitzen, *Diversity in American Families*, New York, Harper and Row, 1990, pp. 249-254; L. Rubin, *Intimate Strangers*, New York, Basic, 1983.

32. D. Russell, *The Politics of Rape*, New York, Stein and Day, 1975, p. 272; D. Russell, *Sexual Exploitation*, Beverly Hills, Sage, 1984, p. 162.

33. Chiar dacă, pentru nevoile demonstrației, am fost obligat să vorbesc despre femei și despre bărbați fără a mă referi la poziția lor socială, sunt conștient că ar trebui să ținem seama, pentru fiecare caz în parte, așa cum, de altfel, am să și fac de mai multe ori în continuarea acestui text, de specificările pe care principiul de diferențiere socială le impune principiului de diferențiere sexuală (și invers).

34. C.A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1987, p. 58.

35. Cf. R. Christin, „La possession", *in* P. Bourdieu *et al.*, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 383-391.

36. Cf., de exemplu, K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, Paris, La Pensée sauvage, 1982, p. 130 *sq.*

37. P. Veyne, „L'homosexualité à Rome", *Communications*, 35, 1982, pp. 26-32.

38. J. Boswell, „Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe", *in* P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*, New York, Oxford University Press, 1990.

39. Cf. J. Franco, „Gender, Death, and Resistance, Facing the Ethical Vacuum", *in* J. E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garreton, *Fear at the Edge, State Terror and Resistance in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1992.

40. Contribuției pe care riturile de instituire o aduc instituirii virilității în corpurile masculine ar mai trebui să-i adăugăm și toate jocurile de copii, în special cele cu o conotație sexuală mai mult sau mai puțin evidentă (precum acela constând în a urina cât mai mult sau cât mai departe ori jocul homosexual al micilor păstori), care, în aparenta lor insignifianță, sunt supraîncărcate cu conotații etice, deseori înscrise în limbaj (de exemplu, *picheprim*, „pișă puțin", înseamnă, în beameză, avar, puțin generos). Cât privește motivele care m-au determinat să prefer noțiunea de *rit de instituire* (cuvânt care trebuie înțeles atât în sensul a ceea ce este instituit – instituția căsătoriei –, cât și în acela al actului de a institui – instituirea moștenitorului) noțiunii de *rit de trecere*, care și-a datorat, fără îndoială, succesul imediat faptului că nu este decât o pre-noțiune aparținând simțului comun transformată în concept cu alură savantă, cf. P. Bourdieu, „Les rites d'institution" (in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 121-134).

41. Cf., îndeosebi, N. J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

42. Spre deosebire de cei cărora, în Kabilia, li se spune, uneori, „fiii bărbaților", a căror educație incumbă mai multor bărbați, „fiii văduvei" sunt bănuiți că au scăpat travaliului de clipă cu clipă care e necesar pentru a se evita ca băieții să devină femei și că au fost abandonați acțiunii feminizante a mamei lor.



43. Referitor la cuvântul *qabel*, aflat el însuși în legătură cu orientările fundamentale ale spațiului și ale tuturor viziunilor despre lume, cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 151.

44. F. Haug *et al.*, *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, London, Verso, 1987. Cu toate că autorii nu par a-și da seama, această deprindere a supunerii corpului, care întâlnește complicitatea femeilor, în ciuda constrângerii pe care le-o impune, este puternic marcată social, iar încorporarea feminității nu poate fi despărțită de o *încorporare a distincției* sau, dacă vrem, a disprețului față de vulgaritatea asociată decolteelor prea largi, minijupelor prea scurte și machiajelor prea încărcate (dar percepute, deseori, ca foarte „feminine"...).

45. Cf. N. M. Henley, *op. cit.*, pp. 38, 89-91, ca și pp. 142-144, reproducerea unui „cartoon", intitulat „Exercises for Men", care înfățișează absurditatea posturilor convenabile femeilor.

46. Tot ceea ce, în modul curent de deprindere a feminității, rămâne în stadiu implicit este adus la explicitare în cadrul „școlilor de *hostess*", cu ale lor cursuri de ținută și de știință a comportării, în care, așa cum a observat Yvette Delsaut, fetele învață cum să meargă, cum să stea în picioare (cu mâinile la spate, picioarele paralele), la masă („*hostess* trebuie să facă în așa fel ca totul să meargă bine fără însă ca acest lucru să se observe"), cum să-și trateze oaspeții („să se arate amabilă", „să răspundă politicos"), cum să aibă „ținută", în dublul sens de ținută a corpului și de mod de a se îmbrăca („fără culori țipătoare, prea vii, prea agresive„) și de a se machia.

47. Cf. W. N. Thompson, *Quantitative Research in Public Adress and Communication*, New York, Random House, 1967, pp. 47-48.

48. Cf. A. Van Stolk, C. Wouters, „Power Changes and Self-Respect: a Comparison of Two Cases of Established-Outsiders Relations", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), 1987, pp. 477-488.

49. L. Bianco, „Résistance paysanne", *Actuel Marx*, 22, 2ᵉ semestre 1997, pp. 138-152.

50. Convorbirile și observațiile pe care le-am realizat în cadrul cercetărilor noastre cu privire la economia producției de bunuri imobiliare ne-au oferit nenumărate ocazii de a verifica faptul că această logică se află în funcțiune, chiar și azi și în imediata noastră apropiere (cf. P. Bourdieu, „Un contrat sous contrainte", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 81-82, mars 1990, pp. 34-51). Chiar dacă bărbații nu mai pot să afecteze același dispreț mândru față de preocupările meschine ale economiei (cu excepția, poate, a universurilor culturale), se întâmplă destul de des ca ei să-și afirme sus-punerea statutară, mai cu seamă atunci când ocupă poziții de autoritate, marcându-și indiferența față de problemele subalterne de intendență, lăsate, deseori, în grija femeilor.

51. Indiciile verbale și non-verbale ce desemnează poziția simbolic dominantă (aceea a bărbatului, a nobilului, a șefului etc.) nu pot fi înțelese

(la fel ca și gradele militare pe care trebuie să înveți să le citești) decât de cei care au învățat „codul".

52. Cf. P. Bourdieu, „Sur le pouvoir simbolique", *Annales*, 3, mai-juin 1977, pp. 405-411.

53. Foarte des, în cursul convorbirilor purtate în Franța în 1996, femeile își exprimă dificultatea de a-și accepta propriul corp.

54. În aceeași logică, Myra Marx Ferree, care reamintește că principalul obstacol în calea transformării diviziunii muncii domestice îl reprezintă faptul că sarcinile domestice sunt percepute ca nefiind „pe măsura unor «adevărați bărbați»" *(unfit for „real men")*, notează că femeile ascund ajutorul pe care-l primesc din partea soților de teamă să nu le diminueze acesora statura (cf. M. Marx Ferree, „Sacrifice, Satisfaction and Social Change: Employment and the Family", *in* K. Brooklin Sacks, D. Remy [eds], *My Troubles are Going to Have Trouble with Me*, New Brunswick [N. J.], Rutgers University Press, 1984, p. 73).

55. M. Bozon, „Les femmes et l'écart d'âge entre conjoint: une domination consentie", I: „Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge", *Population*, 2, 1990, pp. 327-360; II: „Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint", *Population*, 3, 1990, pp. 565-602; „Apparence physique et choix du conjoint", *INED, Congrès et colloques*, 7, 1991, pp. 91-110.

56. S-ar mai cuveni evocate și jocurile foarte subtile prin care, în Kabilia, anumite femei (de onoare) știau, chiar dacă, practic, erau dominante, să adopte o poziție de supunere care să-i permită bărbatului să le apară celorlalți și lui însuși ca dominant.

57. Cf. B. Bastard, L. Cardia-Vouèche, „L'activité professionnelle des femmes: une ressource mais pour qui? Une réflexion sur l'accès au divorce", *Sociologie du travail*, 3, 1984, pp. 308-316.

58. Între atâtea mărturii și observații pe marginea experienței violenței simbolice asociate dominației lingvistice, le-aș cita doar, pentru caracterul lor exemplar, pe cele propuse de M. Abiodun Goke-Pariola referitor la Nigeria independentă: perpetuarea unei „denigrări interiorizate a tot ce e indigen" se manifestă într-un mod izbitor în raportul pe care nigerienii îl întrețin cu propria lor limbă (pe care refuză să le fie predată la școală) și cu limba fostului lor colonizator, pe care o vorbesc „adoptând *hexis*-ul corporal al englezilor [...] pentru a obține ceea ce se consideră a fi accentul nazal al englezei" (cf. A. Goke-Pariola, *The Role of Language in the Struggle for Power and Legitimacy in Africa*, African Studies, 31, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993).

59. Putem gândi în acești termeni eficacitatea simbolică a mesajului religios (bulă papală, predicție, profeție etc.), care e clar că se sprijină pe un travaliu prealabil de socializare religioasă (catehizare, frecventare a cultului și mai ales scufundare precoce într-un univers îmbibat de religiozitate).



60. J. Favret-Saada, „L'arraisonnement des femmes", *Les Temps modernes*, février 1987, pp. 137-150.

61. N.-C. Mathieu, *Catégorisation et idéologies de sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

62. *Ibid.*, p. 225.

63. *Ibid.*, p. 226.

64. *Ibid.*, p. 216.

65. *Ibid.*, p. 180. Se cuvine remarcat în treacăt că progresele cele mai decisive înregistrate de critica viziunii masculine asupra raporturilor de reproducere (precum minimalizarea, în discurs și în ritual, a contribuției propriu-zis feminine) și-au aflat suportul cel mai solid în analiza etnologică a practicilor, ritualice în special (cf., de exemplu, textele reunite de N.-C. Mathieu, *in* N. Echard, O. Journet, C. Michard-Marchal, C. Ribéry, N.-C. Mathieu, P. Tabet, *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985).

66. Anticipând anumite intuiții ale unor filosofii moderne, precum cea a lui Peirce, de exemplu, Leibniz vorbește de „habitudines", moduri de a fi durabile, structuri rezultate din evoluție, pentru a desemna ceea ce se enunță prin expresie (G. W. Leibniz, „Quid sit idea", *in* Gerhardt [ed.] *Philosophischen Schriften*, VII, pp. 263-264).

67. A.-M. Dardigna, *Les Châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*, Paris, Maspero, 1980, p. 88.

68. Despre consecințele rupturii de viziunea semiologică asupra schimbului în înțelegerea comunicării lingvistice, cf. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, pp. 13-21 și *passim*.

69. Această analiză materialistă a economiei bunurilor simbolice permite evitarea alternativei ruinătoare dintre „material" și „ideal", care se perpetuează prin intermediul opoziției dintre studiile „materialiste" și cele „simbolice" (deseori absolut remarcabile, precum cele semnate de Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Gayle Rubin, dar, după părerea mea, parțiale: Rosaldo și Ortner au remarcat rolul pe care îl joacă opozițiile simbolice și complicitatea dominaților; Rubin, legătura cu schimburile simbolice și cu strategiile matrimoniale).

70. Aș fi putut (sau ar fi trebuit) să marchez, referitor la fiecare dintre propozițiile avansate mai sus, ceea ce o deosebește pe de o parte de tezele lévi-straussiene (am făcut-o asupra unui singur punct, care mi s-a părut foarte important) și, pe de altă parte, de una sau alta dintre analizele învecinate, în special de aceea a lui Gayle Rubin („The Traffic in Women. The Political Economy of Sex", *in* R. R. Reiter [ed.] *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975), care, pentru a încerca să dea seamă de oprimarea femeilor, reia, dintr-o perspectivă diferită de a mea, unele dintre punctele analizei întemeietoare a lui Lévi-Strauss. Aș fi putut, astfel, să le fac dreptate acestor autori, evidențiindu-mi, în același timp, „diferența" și, mai ales, să mă feresc a părea că repet sau că reiau niște analize cărora, de fapt, mă opun.

71. M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

72. Această opoziție dintre continuu și discontinuu se regăsește, în universurile noastre, în opoziția dintre rutina muncii domestice feminine și „marile decizii" pe care și le arogă, cu de la sine putere, bărbații (cf. M. Glaude, F. de Singly, „L'organisation domestique: pouvoir et négociation", *Économie et Statistique*, 187, Paris, INSEE, 1986).

73. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 358.

74. Cf. P. Bourdieu, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, și *Algérie 60*, Paris, Minuit, 1977.

75. Despre legătura dintre onoare și strategiile matrimoniale și succesorale, vezi P. Bourdieu, „Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, pp. 32-136; „Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, pp. 1105-1127; Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc (1715-1780)*, Paris, Plon, 1974, pp. 17-18; R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993.

76. Și în primul rând, cel puțin în societățile nord-africane, pe plan sexual, așa cum atestă, conform mărturiei, culese în anii '60, a unui farmacist din Alger, recursul foarte frecvent și foarte răspândit al bărbaților la afrodisiace – întotdeauna puternic reprezentate în farmacopeea medicinei tradiționale. Virilitatea se află, într-adevăr, supusă unei forme mai mult sau mai puțin mascate de judecată colectivă, cu ocazia riturilor de deflorare a tinerei soții, dar și prin intermediul conversațiilor feminine, care acordă un spațiu întins chestiunilor sexuale și sincopelor virilității. Îmbulzeala pe care a provocat-o, atât în Europa, cât și în Statele Unite, apariția, la începutul anului 1998, a pilulei Viagra dovedește, alături de foarte multe scrieri aparținând unor psihoterapeuți și medici, că anxietatea legată de manifestările fizice ale virilității nu are nimic dintr-un particularism exotic.

77. Așa cum am putut vedea în mitul de origine, unde descoperea cu stupoare sexul femeii și plăcerea (nereciprocă) pe care aceasta i-o revela, bărbatul se situează, în sistemul opozițiilor care îl leagă de femeie, de partea bunei-credințe și a naivității *(niya)*, antiteză perfectă a vicleniei diabolice a femeii *(thah'raymith)*. Despre această opoziție, vezi P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964, pp. 90-92.

78. Cf. S. W. Fussell, *Muscle: Confessions of an Unlikely Body Builder*, New York, Poseidon, 1991, și L. Wacquant, „A Body too Big to Feel", in *Masculinities*, 2 (1), spring 1994, pp. 78-86. Loïc Wacquant insistă pe bună dreptate asupra „paradoxului masculinității" așa cum apare el în „body-building", „luptă pasionată", cum spune B. Glassner, „împotriva sentimentului de vulnerabilitate", și asupra „procesului complex prin care *illusio* masculină este instalată și înscrisă într-un individ biologic particular".

79. Construirea habitusului evreiesc tradițional în țările Europei Centrale, la sfârșitul secolului al XIX-lea, apare ca un fel de *inversare perfectă* a procesului de construcție a habitusului masculin așa cum este el descris aici: refuzul explicit al cultului violenței, chiar și în formele lui cele mai ritualizate, precum duelul sau sportul, conduce spre devalorizarea exercițiilor fizice, în special a celor mai violente, în beneficiul exercițiilor intelectuale și spirituale, favorizând dezvoltarea unor dispoziții blânde și „împăciuitoriste" (atestate de raritatea violurilor și a crimelor cu vărsare de sânge) în cadrul comunității evreiești (cf. V. Karady, „Les juifs et la violence stalinienne", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 120, décembre 1977, pp. 3-31).

80. Legătura dintre virilitate și violență e explicită în tradiția braziliană, care descrie penisul ca pe o armă (R. G. Parker, *Bodies, Pleasures and Passion: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Boston, Beacon Press, 1991, p. 37). Corelația este la fel de explicită și între penetrare *(foder)* și dominație (p. 42).

**II. Anamneza constantelor ascunse**

1. Ar trebui să cităm, aici, toate observațiile care atestă că, din cea mai fragedă pruncie, copiii sunt obiectul unor *așteptări colective* foarte diferite în funcție de sex și că, în situație școlară, băieții fac obiectul unui tratament privilegiat (se știe că profesorii le dedică mai mult timp, că sunt ascultați mai des, întrerupți mai rar și că participă mai intens la discuțiile generale).
2. Ar trebui analizate în detaliu toate efectele sociale a ceea ce statisticile înregistrează ca rată de feminizare. Se știe, de pildă, că perspectiva feminizării unei profesii îi reduce acesteia dezirabilitatea și prestigiul (cf. J. C. Tonhey, „Effects of Additional Women Professionals on Rating of Occupational Prestige and Desirability", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1974, 29 (I), pp. 86-89). Se știe însă mai puțin că *sex-ratio* exercită prin ea însăși efecte, favorizând, de pildă, însușirea unui ansamblu de dispoziții care, fără a fi înscrise explicit în programele oficiale, sunt inculcate în mod difuz (cf. M. Duru-Bellat, *L'École des filles. Quelle formation pour quels rôles sociaux*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 27). Și se mai observă, chiar, că fetele tind să nu reușească foarte bine în specialitățile învățământului tehnic în care sunt minoritare (cf. M. Duru-Bellat, *op. cit.*).
3. Foarte multe observatoare au remarcat asimetria dintre bărbați și femei în ceea ce Nancy Henley numește „politica atingerii", altfel spus ușurința și frecvența contactelor corporale (mângâierea obrazului, luatul pe după umeri sau de talie etc.).
4. M. Maruani, C. Nicole, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

5. *Ibid.*, pp. 34-77.

6. Perpetuarea diferențelor arbitrare se poate sprijini pe diviziunile cele mai arhaice proprii viziunii mitice, între cald și rece, de exemplu, așa cum se poate observa în industria sticlei, unde se constată un clivaj între sectorul cald (cuptor și fabricație), masculin, considerat nobil, și sectorul rece (inspecție, triere, ambalare), mai puțin nobil și lăsat în seama femeilor (H. Sumiko Hirata, *Paradigmes d'organisation industriels et rapports sociaux. Comparaison Brésil-France-Japon*, Paris, IRESCO, 1992).

7. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 450.

8. „*The more I was trated as a woman, the more woman I became. I adapted willy-nilly. If I was assumed to be incompetent at reversing cars, or opening bottles, oddly incompetent I found myself becoming. If a case was thought too heavy for me, I found it so myself*" (J. Morris, *Conundrum*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974, pp. 165-166).

9. Tocmai un astfel de mecanism scoate la lumină Dominique Merllié, care supune analizei percepția diferențiată pe care băieții și fetele o au cu privire la scrisul masculin și la cel feminin (cf. D. Merllié, *art. cit.*).

10. Astfel, corpurile ar avea toate șansele să primească un preț strict proporționat cu poziția ocupată de deținătorii lor în spațiul social dacă autonomia logicii eredității biologice față de logica eredității sociale nu le-ar acorda uneori, în mod excepțional, celor lipsiți, economic și social, de orice mijloace proprietățile corporale cele mai rare, precum frumusețea (care este numită, atunci, „fatală" pentru că amenință ordinea prestabilită), și dacă, invers, accidentele genetice nu i-ar priva pe „cei mari" de atributele corporale ale poziției lor, precum frumusețea sau talia impunătoare.

11. Asupra acestui punct, cf. S. Fisher și C. E. Cleveland, *Body Image and Personality*, Princeton, New York, Van Nostrand, 1958.

12. Despre acest raport de învăluire protectoare așa cum se exprimă el în publicitate, cf. E. Goffman, „La ritualisation de la féminité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14, 1977, pp. 34-50.

13. Dacă femeile sunt peste măsură de înclinate spre iubirea supranumită romantică sau romanescă este și, în bună parte, pentru că sunt deosebit de interesate în această direcție: pe lângă faptul că le promite să le elibereze de dominația masculină, această iubire le oferă, atât în forma ei obișnuită, prin căsătorie, prin care, în societățile masculine, ele circulă de jos în sus, cât și în formele ei extra-ordinare, o cale, deseori singura, de ascensiune socială.

14. Tratamentele cosmetice care absorb foarte mult timp, bani și energie (diferit în funcție de clasa socială) își află limita în chirurgia estetică, care a devenit o imensă industrie în Statele Unite (un milion și jumătate de persoane recurgând, anual, la serviciile ei – cf. S. Bordo,



*Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 25).

15. Cf. C. A. MacKinnon, *op. cit.*, p. 121 *sq.*

16. S. Lee Bartky, *Feminity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York-London, Routledge, 1990, p. 41.

17. *Ibid.*, p. 51.

18. *Ibid.* („*For many women, dominance in men is exciting*"), ca și p. 47.

19. Dominantul are, în special, puterea de a impune propria sa viziune despre el însuși ca obiectivă și colectivă (limita reprezentând-o statuile ecvestre și portretele de ceremonial), de a obține din partea celorlalți ca, la fel ca în dragoste sau în credință, aceștia să abdice de la puterea lor generică de obiectivare, constituindu-se, astfel, ca subiect absolut, fără exterior, pe deplin justificat să fie așa cum e.

20. Virginia Woolf era conștientă de următorul paradox, care nu-i va surprinde decât pe cei cu o viziune simplistă despre literatură și despre căile ei spre adevăr: „*I prefer, where the truth is important, to write fiction*" (V. Woolf, *The Pargiters*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1977, p. 9). Sau: „*Fiction here is likely to contain more truth than fact*" (V. Woolf, *A Room of One's Own*, London, Leonard and Virginia Woolf, 1935, p. 7).

21. V. Woolf, *Spre Far*, trad. rom., *op. cit.*, p. 24.. Chiar dacă, la lectura romanului, nu descoperim și nu înțelegem decât puțin câte puțin ce anume se petrece, trebuie știut că domnul Ramsay, un profesor înconjurat de elevi și de colegi, este suprins în momentul când este pe cale să recite cu glas tare celebrul poem al lui Tennyson intitulat „Șarja brigadei de cavalerie ușoară".

22. *Ibid.*, p. 108.

23. *Ibid.*, p. 5 (sublinierile îmi aparțin).

24. *Ibid.*, pp. 4-5 (sublinierile îmi aparțin).

25. *Ibid.*, p. 5 (sublinierile îmi aparțin).

26. *Ibid.*, p. 27.

27. *Ibid.*, pp. 52-54 (sublinierile îmi aparțin). Ar trebui să reintroduc această evocare a lui *libido academica*, care poate fi exprimată sub acoperirea neutralizării literare, la temelia analizelor asupra câmpului universitar așa cum apar ele în *Homo academicus* (P. Bourdieu, Paris, Minuit, 1984).

28. *Ibid.*, p. 52.

29. Asupra acestui punct, cf. P. Bourdieu, *Meditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 199 *sq.* [*Meditații pascaliene*, trad. rom. B. Ghiu, București, Ed. Meridiane, 2000.]

30. V. Woolf, *Spre Far*, trad. rom., *op. cit.*, pp. 47-48.

31. Acest lucru se observă foarte bine în participarea pe care femeile tinere aparținând claselor populare o acordă pasiunilor sportive ale „bărbaților lor" și care, ca urmare a caracterului ei decizoriu și afectiv, nu le poate apărea acestora decât ca frivolă, și chiar absurdă, din

aceleași rațiuni, de altfel, ca și atitudinea contrară, mult mai frecventă după căsătorie, adică ostilitatea geloasă față de o pasiune pentru niște lucruri la care ele nu au acces.

32. V. Woolf, *Spre Far*, trad. rom., *op. cit.*, p. 4.
33. *Ibid.*, p. 46.
34. Funcția de protectoare a doamnei Ramsay este de mai multe ori amintită, în special prin metafora găinii ce bate din aripi pentru a-și apăra puii (*ibid.*, p. 29, 30, 31): „luase sub ocrotirea ei întreg sexul opus; *din rațiuni pe care nu le putea justifica*" (p. 12, sublinierea îmi aparține, ca și p. 48).
35. *Ibid.*, p. 48.
36. *Ibid.*, 164.
37. S-a observat deseori că femeile îndeplinesc o funcție catharctică și evasiterapeutică de reglare a vieții emoționale a bărbaților, calmându-le furia și ajutându-i să accepte nedreptățile și greutățile vieții (cf., de pildă, N. M. Henley, *op. cit.*, p. 85).
38. V. Woolf, *Spre Far*, trad. rom., *op. cit.*, p. 47 (sublinierile îmi aparțin).
39. *Ibid.*, p. 163.
40. *Ibid.*, p. 163.
41. Foarte multe anchete au arătat că femeile tind să-și măsoare propria reușită după aceea a soțului.
42. V. Woolf, *Spre Far*, trad. rom., *op. cit.*, p. 4.
43. Observăm că Otto Weininger nu greșea întru totul reclamându-se de la filosofia kantiană atunci când, după ce le reproșase femeilor ușurința cu care își abandonează numele, luându-l pe cel al bărbatului, conchidea că „femeia e prin esența ei fără nume, și aceasta pentru că, prin natură, ea e lipsită de personalitate". În continuarea textului, Kant, printr-o asociere ținând de inconștientul social, trece de la femei la „mase" (tradițional concepute ca feminine), și de la renunțarea înscrisă în necesitatea de a te delega la „docilitatea" care conduce popoarele să demisioneze în beneficiul „părinților patriei" (I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964, p. 77).
44. Și aceasta împotriva tendinței de a închide toate schimburile sexuale din universul birocratic, cele dintre patroni și secretare în special (cf. R. Pringle, *Secretaries Talk, Sexuality, Power and Work*, London-New York, Allen and Unwin, 1988, mai ales pp. 84-103), în alternativa lui *„sexual harassment"* (fără doar și poate subestimat, încă, de denunțările cele mai „radicale") și a utilizării cinice și instrumentale a farmecului feminin ca mijloc de acces la putere (cf. J. Pinto, „Une relation enchantée: la secrétaire et son patron", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 1990, pp. 32-48).

**III. Permanențe și schimbare**

1. Această distincție, propusă de Marx, între perioadele de *muncă* (adică, în cazul activității agricole, semănatul și culesul, care revine bărbaților) și cele de *producție* (germinație etc.), în care sămânța suportă un proces pur natural de transformare, omolog aceluia care se petrece în pântecele matern în timpul gestației, își află echivalentul în ciclul de reproducere, cu opoziția dintre timpul procreației, în care bărbatul joacă rolul activ și determinant, și timpul gestației (cf. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, pp. 360-362).
2. Pentru a ne convinge că așa stau lucrurile, e de ajuns să citim cu atenție cele cinci volume ale *Istoriei femeilor*, coordonată de Georges Duby și Michèle Perrot (Paris, Plon, 1991, 1992).
3. Tocmai o mică parte din această imensă sarcină am atacat-o, încă din primele mele lucrări, încercând să arăt felul în care sistemul școlar contribuia la reproducerea diferențelor nu doar dintre categoriile sociale, ci și dintre sexe.
4. V. L. Bullough, B. Shelton, S. Slavin, *The Subordinated Sex. A History of Attitudes toward Women*, Athens (Ga) & London, The University of Georgia Press, 1988 (ed. a II-a).
5. Știm, îndeosebi grație cărții lui George Chauncey, *Gay New York*, că instaurarea opoziției dintre homosexuali și heterosexuali este un fapt foarte recent și că abia după cel de-al doilea război mondial heterosexualitatea și homosexualitatea s-au impus ca opțiuni exclusive. Până atunci, foarte mulți treceau de la un partener masculin la unul feminin, bărbați așa-zis „normali" putând să se culce cu „pederaști", cu condiția să se limiteze la latura așa-zis „masculină" a relației. „Invertiții", adică bărbații care doreau bărbați, adoptau maniere și haine efeminate, care au început să dispară în momentul când distincția dintre homosexuali și heterosexuali s-a afirmat mai clar.
6. Cf. N. J. Chodorow, *op. cit.*
7. Cu privire la rolul Bisericii spaniole în perpetuarea viziunii pesimiste asupra femeilor, considerate responsabile de degradarea morală, deci meritând să sufere pentru ispășirea tuturor păcatelor lumii, cf. W. A. Christian, Jr., *Visionnaires: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997. Această etică a expierii se află și în centrul restaurației operate de guvernul de la Vichy, înarmat cu reprezentarea cea mai arhaică asupra femeii, dar sprijinindu-se, în același timp, pe femei, asemeni preoților spanioli care, deși condamnau impuritatea feminină, îi exploatau pe micii „vizionari", care erau în special femei, și viziunile lor miraculoase (cf. F. Muel-Dreyfus, *Vichy et l'Éternel féminin*, Paris, Seuil, 1996).
8. Cf. J. Maître, *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris, Cerf, 1997.
9. Cf. S. F. Matthews-Grieco, *Angę ou diablesse. La représentation de la femme au XVI*[e] *siècle*, Paris, Flammarion, 1991, în special p. 387. „Mijloacele de comunicare sunt în mâinile sexului tare: cărțile, imaginile și predicile sunt compuse, desenate și declamate de bărbați, în timp ce majoritatea femeilor sunt rupte, prin simplă insuficiență de instrucție, de cultură și de cunoașterea scrisă" (p. 327).

10. Am putea să curățăm această evocare a formelor specifice pe care le îmbracă dominația masculină în cadrul instituției școlare de tot ce poate părea abstract urmându-l pe Toril Moi în analiza sa asupra reprezentărilor și clasificărilor sociale prin intermediul cărora Sartre și-a impus dominația asupra lui Simone de Beauvoir (cf. T. Moi, *Simone de Beuavoir. The Making of an Intellectual Woman*, Cambridge, Blackwell, 1994, și P. Bourdieu, „Apologie pour une femme rangée", prefață la T. Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, Paris, Diderot Éditeur, 1995, pp. VI-X).

11. Medicina furnizează, până în secolul al XIX-lea, justificări anatomice și fiziologice ale statutului femeii (mai ales ale acțiunii ei de reproducere). Cf. P. Perrot, *Le Travail des apparences, ou les transformations du corps féminins, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1984.

12. Cf. G. Lakoff, *Moral Politics. What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

13. Ar trebui să evocăm în detaliu politicile de gestionare a corpurilor caracteristice diferitelor regimuri politice. Și în primul rând pe cele ale regimurilor autoritare, cu marile parade militare și vastele exhibiții gimnastice prin care se exprimă filosofia ultra-masculină a Revoluției conservatoare, întemeiată pe cultul masculului-soldat și al comunității masculine și pe morala eroică a ascezei încordate (cf. G. Mosse, *L'Image de l'homme: l'invention de la virilité moderne*, Paris, Abbeville, 1997), sau cu folclorul paternalist și regresiv al guvernului de la Vichy (cf. F. Muel-Dreyfus, *op. cit.*). Ca și pe cele ale regimurilor democratice, cu, în special, politica familiei, și îndeosebi ceea ce Rémi Lenoir numește familialism (cf. R. Lenoir, „La famille, une affaire d'État", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, juin 1996, pp. 16-30), și cu întreaga acțiune educativă.

14. A reaminti funcția statului ca instrument al unui exercițiu mediat al puterii înseamnă a evita tendința de a face din puterea masculină asupra femeilor (și copiilor) în interiorul familiei locul primordial al dominației masculine; a reaminti diferențierea acestei funcții înseamnă a elimina falsa dezbatere, care le-a opus pe unele feministe, în jurul întrebării dacă, pentru femei, statul e opresor sau eliberator.

15. Factor care nu este, firește, deloc neglijabil și care acționează prin agregarea acțiunilor individuale, atât în interiorul unităților domestice, cât și în universul muncii, ca și prin acțiuni simbolice semi-concertate, precum aceea a „neo-machismului" sau o anumită critică a „corectitudinii politice".

16. Un factor deloc neglijabil de schimbare îl constituie, fără îndoială, multiplicarea instrumentelor tehnice și a bunurilor de consum care au contribuit la ușurarea (în mod diferențiat în funcție de poziția socială) sarcinilor domestice – bucătărie, spălatul rufelor, curățenie, cumpărături etc. (așa cum atestă faptul că timpul acordat muncii domestice a scăzut constant, atât în Europa, cât și Statele Unite) –,



îngrijirea copiilor rămânând mai greu compresibilă (chiar dacă este mai bine împărțită), în ciuda dezvoltării creșelor și a grădinițelor.

17. Cf. L. W. Hoffman, „Changes in Family Roles, Socialization, and Sex Differences", *American Psychologist*, 1977, 32, pp. 644-657. Este imposibil să amintim, chiar și doar în câteva cuvinte, totalitatea schimbărilor pe care accesul masiv al femeilor la educația secundară și superioară a putut să le determine, în câmpul politic și în cel religios în special, ca și în ansamblul profesiunilor puternic feminizate. Aș aminti doar, cu titlu de exemplu, mișcările de un tip cu totul nou care s-au autointitulat „coordonări" (cf. D. Kergoat, éd., *Les Infirmières et leur coordination. 1988-1989*, Paris, Lamarre, 1992).

18. L. W. Hoffman, *art. cit.*

19. Referitor la diferența dintre sexe în opțiunile filosofice, cf. Charles Soulié, „Anatomie du goût philosophique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octobre 1995, pp. 3-28.

20. R.-M. Lagrave, „Une émancipation sous-tutelle. Éducation et travail des femmes au XX^e siècle", *in* G. Duby, M. Perrot (éd.), *Histoire des femmes*, t. 5: *Le XX^e siècle*, Paris, Plon, 1992.

21. H. Y. Meynaud, „L'accès au dernier cercle: la participation des femmes aux instances de pouvoir dans les entreprises", *Revue française des affaires sociales*, 42^e anneé, I, janvier-mars 1988, pp. 67-87; „Au coeur de l'entreprise EDF, la lente montée des électriciens dans les postes de pouvoir", *Bulletin d'histoire de l'électricité*, Actes de la journée de la femme et l'électricité, 1993.

22. Cf. M. Amine, *Les Personnels territoriaux*, Paris, Éditions du CNFPT, 1994.

23. Cf. M. Maruani, „Féminisation et discrimination. Évolution de l'activité féminine en France", *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 1991, 20, 3, pp. 243-256; „Le mi-temps ou la porte", *Le Monde des débats*, I, octobre 1992, pp. 8-9; „Statut social et mode d'emploi", *Revue française de sociologie*, XXX, 1989, pp. 31-39; J. Laufer, A. Fouquet, „Effet de plafonnement de carrière des femmes cadres et accès des femmes à la décision dans la sphère économique", *Rapport du Centre d'études de l'emploi*, 97/90, 117 p.

24. H. Y. Meynaud, *art. cit.*

25. Într-un clasament de 335 meserii în funcție de procentajul membrilor femei, pe primul loc al meseriilor feminine vedem apărând profesiunile de îngrijire a copiilor (*child care*, învățământ), a bolnavilor (infirmiere, dieteticiene), a caselor (*household cleaners and servants*), a persoanelor (secretare, recepționere și „domesticitate birocratică") (cf. B. R. Bergman, *The Economic Emergence of Work*, New York, Basic Books, 1986, p. 317 *sq.*).

26. Uneori într-un mod destul de „miraculos", ca în cazul recrutărilor de profesori subalterni din învățământul superior care au fost ope-

rate în Franța, în anii '70, pentru a face față afluxului de studenți (cf. P. Bourdieu, *Homo academicus*, pp. 171-205, în special pp. 182-183).

27. Cf. C. L. Williams, *Gender Differences at Work: Women and Men in Non-traditional Occupations*, Berkeley, University of California Press, 1989, ca și M. Maruani, C. Nicole, *op. cit.*

28. R. A. Nye, *op. cit.*, p. 9.

29. Am văzut rolul eminent pe care îl joacă masa în viața de familie așa cum o organizează doamna Ramsay, încarnare a „spiritului de familie", a cărei dispariție determină prăbușirea vieții colective și a unității personalului familial.

30. În cazul burgheziei și al micii burghezii din Statele Unite, această muncă de întreținere a capitalului social al familiei, deci a unității ei, îi incumbă aproape în exclusivitate femeii, care asigură chiar și menținerea relațiilor cu rudele soțului (cf. M. di Leonardo, „The Female World of Cards and Holidays: Women, Families and the World of Kinship", *Signs*, 12, spring 1987, pp. 410-453, și despre rolul determinant al convorbirilor telefonice în această muncă: C. S. Fischer, „Gender and the Residential Telephone, 1890-1940, Technologies of Sociability", *Sociological Forum*, 3(2), spring 1988, pp. 211-233). (Nu mă pot împiedica să văd un efect al supunerii la modelele dominante în faptul că, atât în Franța, cât și în Statele Unite, există câteva teoreticiene, capabile să exceleze în ceea ce unul dintre criticii lor, tot o femeie, numește „cursa pentru teorie" (*race for theory*), care concentrează întreaga atenție și discuție, eclipsând superbe lucrări, de felul celor citate aici, infinit mai bogate și mai fecunde, chiar și din punct de vedere teoretic, dar mai puțin conforme ideii, tipic masculine, de „mare teorie".)

31. Să luăm un indiciu, care poate părea insignifiant, al poziției diferite ocupate de bărbați și de femei în raporturile de reproducere a capitalului simbolic: în Statele Unite, în marea burghezie, există tendința de a da prenume franțuzești fetelor, care sunt văzute ca obiecte ale modei și de seducție, în vreme ce băieții, păzitori ai neamului și subiecți ai actelor destinate perpetuării ei, primesc mai curând prenume culese din stocul de prenume vechi tezaurizate de neam.

32. Cf. C. Hoigard, L. Finstad, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press, 1992.

33. Cf. A. Allison, *Nightwork, Pleasure, and Corporate Masculinity in a Tokyo Hostess Club*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

34. Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 226-229.

35. Nicole Woolsey-Biggart oferă o exemplară descriere a unei forme paradigmatice de prozelitism cultural bazat pe mână de lucru feminină în cartea sa *Charismatic Capitalism* (Chicago, University of Chicago Press, 1988).

36. Însăși Judith Butler pare a respinge viziunea „voluntaristă" asupra genului pe care părea a o propune în *Gender Trouble* [*Genul – un măr al discordiei. Feminismul și subversiunea identității*, trad. rom. Bogdan Ciubuc, București, Ed. Univers, 2000] atunci când scrie: „*The misapprehension about gender performativity is this: that gender is a choice, or that gender is a role, or that gender is a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning*" (J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*, New York, Routledge, 1993, p. 94).

37. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 43 [M. Foucault, *Istoria sexualității*, trad. rom. Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995, p. 146; traducerea citată prezentând un vag contrasens, datorat, probabil, neatenției, ne-am permis câteva ușoare modificări (n. t.)].

38. Michel Foucault a sesizat foarte bine legătura dintre sexualitate și putere (masculină), îndeosebi în etica greacă, care, făcută de bărbați pentru bărbați, conduce spre conceperea „oricărui raport sexual conform schemei penetrării și a dominației masculine" (M. Foucault, *op. cit.*, p. 242 [M. Foucault, *Istoria sexualității*, trad. rom., *op. cit.*, p. 266; traducere ușor modificată (n. t.)].

39. Se știe că opoziția dintre *hard* și *soft* este forma pe care o îmbracă pe tărâmul științei diviziunea muncii dintre sexe; și aceasta atât în diviziunea muncii științifice, cât și în reprezentări, în evaluarea rezultatelor etc. Într-o cu totul altă ordine de idei, criticii literari din secolul al XVI-lea opuneau epicul, masculin și grav, liricului, feminin și sortit ornamentului. Opoziția matricială se regăsește chiar și în câmpul relațiilor internaționale, în care Franța ocupă, în raport cu țări precum Statele Unite, Anglia sau Germania, o poziție pe care am putea-o numi „feminină", cum dovedește faptul că, în țări foarte diferite ca Egiptul, Grecia sau Japonia, băieții se orientează mai curând către aceste țări, în vreme ce fetele se îndreaptă mai curând spre Franța, sau acela că se merge mai degrabă în Statele Unite sau Anglia pentru a urma studii de economie, tehnologie sau drept, și mai degrabă spre Franța pentru a studia literele, filosofia sau științele umane (cf. N. Panayotopoulos, „Les «grandes écoles» d'un petit pays. Les études à l'étranger: le cas de la Grèce", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, mars 1998, pp. 77-91).

40. Deținerea unui puternic capital cultural nu e suficientă, prin ea însăși, să dea acces la condițiile unei adevărate autonomii economice și culturale față de bărbați. Dacă este să-i credem pe cei ce constată că, într-un cuplu în care bărbatul câștigă mulți bani, munca femeii apare ca un privilegiu electiv care se cere justificat printr-un surplus de activitate și de reușită, sau că bărbatul care aduce mai mult de jumătate din venituri așteaptă ca femeia să facă mai mult de jumătate din munca domestică, înseamnă că independența economică, condiție necesară, nu este și suficientă, în sine, pentru a-i permite femeii să se elibereze de constrângerile modelului dominant, care poate continua să bântuie habitusul masculin și pe cel feminin.

**Post-scriptum despre dominație și iubire**

1. Am denunțat de multe ori, și mai cu seamă la sfârșitul lucrării *La Distinction* (*op. cit.*, p. 566), locul pe care căutarea plăcerilor provocate de „privirea lucidă" poată să îl ocupe în *libido sciendi* specific sociologică, fără a observa că „plăcerea de a dezamăgi", care îi este inseparabilă, ar putea explica și, în parte, justifica unele dintre reacțiile cele mai violent negative pe care le provoacă sociologia.
2. Care se opune în mod absolut faptului de a-l trata pe celălalt ca pe un instrument, ca pur mijloc de obținere a plăcerii, fără a ține seama de *propriile lui scopuri*.
3. Cf. P. Bourdieu, „Le corps et le sacré", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 104, septembre 1994, p. 2.
4. Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992 [P. Bourdieu, *Regulile artei. Geneza și structura câmpului literar*, trad. rom. B. Ghiu, T. Saulea, București, Ed. Univers, 1998].
5. Despre funcția propriu-zis teologico-politică a instituției și a riturilor ei, cf. P. Bourdieu, *Meditații pascaliene*, *op. cit.*

**Concluzie**

1. J. Benjamin, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York, Pantheon Books, 1988, p. 9.
2. La fel, a evidenția efectele pe care dominația masculină le exercită asupra habitusurilor masculine nu înseamnă, cum ar vrea unii să creadă, a căuta o disculpare a bărbaților. Înseamnă a arăta că efortul de a le elibera pe femei de dominație, adică de structurile obiective și încorporate ce le-o impun, nu poate avea nici un efect fără un efort de a-i elibera și pe bărbați de aceleași structuri care îi fac să contribuie la impunerea ei.
3. Cf. C. A. MacKinnon, *Feminism Unmodifien. Discourses on Life and Law*, Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 1987.
4. A revendica monopolul asupra indiferent cărui obiect (fie și doar prin simplul recurs la un „noi" utilizat în anumite scrieri feministe) în numele privilegiului cognitiv pe care se presupune a-l asigura simplul fapt de a fi în același timp subiect și obiect și, mai exact, de a fi resimțit la persoana întâi forma singulară a condiției umane care se cere analizată științific înseamnă a importa în interiorul câmpului științific apărarea politică a particularismelor care îngăduie suspiciunea apriorică și a pune la îndoială universalismul care, îndeosebi prin dreptul de acces al tuturor la toate obiectele, reprezintă unul dintre fundamentele Republicii Științelor.

**Anexă: câteva întrebări cu privire la mișcarea *gay* și lesbiană**

1. În textul de față, din care o primă schiță am prezentat-o în cadrul unei întâlniri consacrate studiilor despre *gays* și lesbiene, am să vorbesc doar despre „mișcare" în general, fără a mă pronunța cu privire la relația, deosebit de complexă, pe care diferitele grupuri, colective și asociații ce o animă o întrețin cu „colectivitatea" („colectivitățile") și cu „categoria" („categoriile") – mai curând decât „comunitatea" („comunitățile") – de *gays* și lesbiene, ea însăși (ele însele) foarte greu de definit (trebuie să luăm drept criteriu practicile sexuale – care sunt declarate sau ascunse, efective sau potențiale –, frecventarea anumitor locuri, un anumit stil de viață?).
2. Contradicția structurală aflată la baza lor condamnă toate mișcările apărute din grupuri dominate și stigmatizate la o astfel de pendulare între invizibilizare și exhibare, între anulare și celebrarea diferenței, care face ca, asemeni și mișcării pentru *Civil Rights* sau celei feministe, ele să adopte după împrejurări o strategie sau alta, în funcție de structura organizațiilor, de accesul la politică și de formele de opoziție întâlnite (M. Bernstein, „Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement", *American Journal of Sociology*, 103, November 1997, pp. 531-565).
3. A. Prieur, R. S. Halvorsen, „Le droit à l'indifférence: le mariage homosexuel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 113, 1996, pp. 6-15.

# Indice de nume

# Cuprins

Redactor: GHEORGHE BALA
Tehnoredactare computerizată: RAMONA SANDU

Tiparul executat la Regia autonomă „MONITORUL OFICIAL“

COLECȚIA *major* 8

Dominația masculină este atât de înrădăcinată în conștientul nostru încât nici nu o mai observăm. Ea corespunde întru totul așteptărilor noastre și de aceea întâmpinăm dificultăți în a o repune în discuție. Descrierea etnografică a societății kabile, veritabil conservator al inconștientului mediteranean, furnizează un instrument extrem de eficace spre a anula evidențele și a explora structurile simbolice ale acestui inconștient androcentric care supraviețuiește la bărbații și femeile de astăzi.

Descoperirea permanențelor impune răsturnarea manierei obișnuite de a pune problema: cum se realizează travaliul istoric de dezistoricizare? Care sunt mecanismele și instituțiile – Familia, Biserica, Școala sau Statul – ce îndeplinesc travaliul de reproducere? Este oare posibilă neutralizarea lor pentru a elibera forțele schimbării pe care ele reușesc să le împiedice? La toate aceste întrebări cartea lui Bourdieu încearcă să ne răspundă.

EDITURA MERIDIANE
ISBN 973-33-0439-2

